Heinrich Zimmer

Filosofías de la India

Editorial Universitaria de Buenos Aires

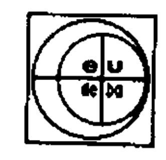


Temas

TEMAS DE EUDEBA/FILOSOFIA

Heinrich Zimmer

Filosofías de la India



EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

Título de la obra original:
Philosophies of India
Bollingen Foundation Inc., New York, 1951

Traducida de la segunda reimpresión, 1953, por
J. A. VÁZQUEZ,
profesor de la Universidad Nacional de Cuyo

La revisión estuvo a cargo del traductor y del
departamento técnico de la Editorial

Segunda edición: noviembre de 1979



EUDEBA S.E.M.
Fundada por la Universidad de Buenos Aires

IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

PRÓLOGO DEL COMPILADOR

Los capítulos póstumos de Heinrich Zimmer para la obra que proyectaba escribir sobre las filosofías de la India quedaron en diversos grados de preparación. Los que se refieren al encuentro de Oriente y Occidente, la filosofía política de la India, Jainismo, Sāṅkhya y Yoga, Vedānta y el Budismo habían servido de notas para una serie de conferencias dadas en la Universidad de Columbia en la primavera de 1942, en tanto que la referente al problema del deber en la filosofía india había inaugurado el curso de primavera de 1943. Pero apenas habían pasado cinco semanas de este semestre cuando Zimmer cayó mortalmente enfermo y los materiales acerca de otros aspectos del pensamiento indio quedaron, desparejados, como meras anotaciones y borradores preliminares. Sin embargo, todo ello se encontraba en un solo fichero ordenado, de modo que la tarea de sistematizarlos no ofrecía dificultades. Las lagunas podían llenarse con materiales procedentes de otros manuscritos y con el recuerdo de conversaciones que habíamos sostenido. La compilación de la mayoría de los capítulos se realizó, por tanto, sin inconvenientes. Pero hacia el final las notas eran tan ralas y primitivas que se hacía necesario llenar el cuadro apenas esbozado, con datos provenientes de otras fuentes.

He citado solo autores sugeridos por Zimmer en su bosquejo o en los trabajos prácticos de sus cursos, y a todos ellos los he mencionado claramente en mis notas de pie de página. En el capítulo sobre los grandes reyes budistas, que es el primero de aquellos en que se planteó este problema, mis principales autoridades fueron The Cambridge History of India, *tomo I; E. B. Havell,* The History of Aryan Rule in India from the Earliest Times to the Death of Akbar; *Ananda K. Coomaraswamy,* Buddhism and the Gospel of Buddhism; *T. W. Rhys Davids,* Buddhism, Its History and Literature; *S. Radhakrishnan,* Indian Philosophy; *Vincent A. Smith,* Aśoka, the Buddhist Emperor of India; *y el artículo de L. de la Vallée Poussin sobre los concilios y sínodos budistas, en la* Encyclopaedia of Religion and Ethics *de Hastings. Las notas destinadas al capítulo sobre Bu-*

dismo hinayāna y mahāyāna eran muy completas, aunque no habían alcanzado aún el grado de una exposición continua. Me limité a ordenarlas y a convertir las breves frases en prosa corriente, salvando dos breves interrupciones con citas de S. Radhakrishnan, como lo indico en notas de pie de página. Por otra parte, me dio gran pesar ver que los materiales para los capítulos sobre "El camino del Bodhisattva", "La gran delicia", y "Tantra", eran muy escasos y solo habían sido desarrollados en parte; porque a estos temas Zimmer había prestado mucha atención en los últimos años de su vida, y sobre ellos había conversado con extraordinaria elocuencia. Solo pude hallar unos cuantos trozos más en papeles colocados en libros de su biblioteca, y este material, con mis recuerdos de nuestras charlas, tuvo que bastar para las notas. El lector deberá tener presente que en las últimas páginas del libro la posición de Zimmer acaso no esté correctamente representada. Solo he podido dar unos pocos y breves, pero preciosos, fragmentos, montados en un cuadro constituido en su mayor parte por citas provenientes de la traducción de The Gospel of Śrī Rāmakrishna *realizada por el Swami Nikhilananda, y de* Shakti and Shākta, *por sir John Woodroffe.*

Es claro que la presente historia de la filosofía india es muy distinta de lo que hubiera sido si Zimmer hubiese vivido. Sin embargo, la amplitud de las ideas fundamentales alcanza a dar por sí sola una extraordinaria visión no solo de la evolución filosófica india sino también occidental, aun en aquellos puntos en que sólo se indican las líneas generales. Por ello, aunque la obra tal como está es evidentemente solo un fragmento (un fragmento enorme y tremendo, comparable acaso al incompleto stūpa *de Borobúdur), formalmente constituye una expresión coherente y prodigiosa. El conjunto está concebido ante todo como una introducción al tema, en la que cada capítulo conduce al siguiente, y no como un manual; pero he puesto referencias cruzadas y el señor William McGuire ha preparado un copioso índice que servirá al lector deseoso de estudiar cualquier tema por separado. Indicaciones para lecturas ampliatorias se encontrarán en la bibliografía y en los títulos citados en las notas de pie de página.*

Quisiera expresar mi profundo agradecimiento al Swami Nikhilananda por permitirme citar in extenso partes de su traducción de The Gospel of Śrī Rāmakrishna, *a Doña Luisa Coomaraswamy por las láminas I, II, III, V, IX, X y XII, a la doctora Stella Kramrisch por las láminas VIII y XI, y a la doctora Marguerite Block por la lámina VIa. El* Metropolitan Museum of Art *ha tenido la amabilidad de proporcionar las láminas IV y VIb;* la Morgan Library, *la lámina VIc, y el* Asia Institute, *la lámina VII. Además, tengo una gran deuda de gratitud con la señora Wallace Ferguson por ayudarme en la compilación final de los originales, con la señorita Elizabeth Sherbon, que infatigable y cuidadosamente pasó a máquina*

el material durante tres años; con el señor William McGuire, que compiló minuciosamente las pruebas y preparó el índice ya citado, y con mi esposa, que me escuchó durante horas y me hizo incontables sugerencias.

J. C.

Nueva York, 20 de marzo de 1951

TABLAS DE TRANSCRIPCIÓN Y PRONUNCIACIÓN *

Signos	*Sánscrito y pāli*	*Persa y árabe*	*Otras lenguas*
a i u	Vocales medias. (La *a* es una neutra labializada, como en inglés *but*; final, es semimuda.)	Vocales medias.	Ídem.
ā ī ū	Vocales largas. (La *a* es velar, como en inglés *father*.)	Vocales largas.	Ídem.
e o	Vocales largas cerradas, como en alemán.	Vocales de duración media.	Ídem.
ē ō		Vocales largas.	Ídem.
ʻ		= laríngea fricativa sonora (como una gárgara suave).	
c	= *ch* española.		Ídem.
ḍ	= *d* retroflexa.	= *d* velarizada.	= *d* retroflexa.
g	Siempre oclusiva, como en español *gato* (nunca como en *giro*).	Ídem.	Ídem.
gh		= *g* uvular (como una gárgara áspera; parecida a la *r* parisiense).	
h	= *h* inglesa (estrictamente es sonora, como en checo). Después de consonante, debe hacérsela oír claramente (por ej., *dharma* = [d-hárma]).	Ídem.	Ídem.
ḥ	= *j* española muy suave (aparece sólo como final, en remplazo de *s* o *r*).	= laríngea fricativa sorda (como cuando se echa el aliento desde el fondo de la garganta).	
j	= *j* inglesa en *John, jockey*. (La sílaba *jña-* suena [gña]).	= *j* española (estrictamente es uvular).	= *j* inglesa.
ḷ	= *l* vocal (muy rara).		= *l* retroflexa.
ṁ	= nasalización (es una *m* articulada con la lengua en la posición de la vocal precedente).		
ṇ	= *n* retroflexa.		Ídem.
ṅ	= *n* velar (como en español *ancla*).		Ídem.
ṛ	= *r* vocal (como en *Brno*).		= *r* retroflexa.
ś	= *ch* alemana en *ich* (prácticamente suele articularse como *sh* inglesa).		

* Estas tablas remplazan, en razón de los criterios adoptados para la edición española, a la *Tabla de pronunciación* del original inglés.

Signos	*Sánscrito y pali*	*Persa y árabe*	*Otras lenguas*
ṣ	= *s* retrofiexa (prácticamente suele articularse como *sh* inglesa).	= *s* velarizada.	
sh		= *sh* inglesa.	Ídem.
ṭ	= *t* retrofiexa.	= *t* velarizada.	= *t* retroflexa.
v	Después de consonante, es una *w* levemente labiodental (por ej.: *svāmī* = *swāmī*).		
y	= *i* semiconsonante (como en español *yodo, hierro*).	Ídem.	Ídem.
z		= *z* francesa o inglesa.	Ídem.
ẓ		= *z* francesa, velarizada.	
zh		= *j* francesa en *jour*.	Ídem.

N. B.: *Retroflexas* son las consonantes que se articulan con la punta de la lengua vuelta hacia el paladar. *Velarizadas* son las que van acompañadas de una elevación del posdorso de la lengua, que se oprime levemente contra los molares posteriores superiores.

Por tratarse de una obra no dedicada particularmente a especialistas, se ha señalado la acentuación de las voces orientales conforme con las normas de la prosodia española. Para las lenguas de la India, en que por diversas razones no existe unanimidad en cuanto a la posición del acento espiratorio, se han evitado por regla general las sobresdrújulas y de acentuar en los compuestos la vocal larga final del primer elemento cuando el segundo es un bisílabo que empieza por sílaba breve. En el índice sánscrito se ha suprimido la indicación del acento, como es norma en la transcripción internacional.

En la *Bibliografía* se han respetado las grafías originales, aunque no responden al sistema adoptado en el texto. Lo mismo se ha hecho en el curso de la obra con ciertos nombres modernos, parcialmente transcriptos de la manera usual, no rigurosa (por ej., *Rāmakrishna* en vez de *Rāmakrsna*).

El sistema fónico del sánscrito y del pāli es el siguiente (las designaciones respetan en parte la terminología de la gramática india):

VOCALES	*pospalatales o velares*	*palatales*	*(labio) velares*	*retroflexas o linguales*	*dentales*
Simples	a ā	i ī	u ū	ṛ ṝ	ḷ ḹ
Diptongales		e ai	o au		

CONSONANTES	*Oclusivas sordas*		*Oclusivas sonoras*		*Nasales*	*Semi vocales*	*Sil-bantes*	*Aspi-radas*
	simples	*aspiradas*	*simples*	*aspiradas*				
Velares	k	kh	g	gh	ṅ			
Palatales	c	ch	j	jh	ñ	y	ś	
Retroflexas	ṭ	ṭh	ḍ	ḍh	ṇ	r	ṣ	
Dentales	t	th	d	dh	n	l	s	
Labiales	p	ph	b	bh	m	v		
(Glotal)								h

Anusvāra: ṁ *Visarga:* ḥ

Primera parte

EL BIEN SUPREMO

CAPÍTULO I

EL ENCUENTRO DE ORIENTE Y OCCIDENTE

1. EL RUGIDO DEL DESPERTAR

Los occidentales estamos aproximándonos a una encrucijada que los pensadores de la India alcanzaron unos setecientos años antes de Cristo. Ésta es la verdadera razón de por qué frente a los conceptos e imágenes de la sabiduría oriental nos sentimos, al mismo tiempo que intranquilos y molestos, atraídos y estimulados. En el curso típico del desarrollo de su capacidad y exigencia religiosa, todos los pueblos civilizados llegan a este cruce de caminos, y las enseñanzas de la India nos obligan a tomar conciencia de tales problemas. Pero no podemos hacernos cargo de las soluciones indias. Tenemos que ingresar en la nueva época siguiendo nuestro propio camino y solucionar sus problemas por nuestra cuenta, porque, aunque la verdad —el resplandor de la realidad— sea universalmente una y la misma, los diferentes medios la reflejan de distinta manera. La verdad se presenta de diferente forma en diferentes países y épocas, de acuerdo con los materiales vivientes de donde sus símbolos han sido extraídos.

Los conceptos y las palabras son símbolos, lo mismo que las visiones, los ritos y las imágenes; también lo son los usos y costumbres de la vida cotidiana. A través de todos ellos se trasluce una realidad trascendente. Son otras tantas metáforas que reflejan e implican algo que, aunque se expresa de todos estos modos, es inefable; y aunque cobra multitud de formas, sigue siendo inescrutable. Los símbolos dirigen la mente hacia la verdad pero no son la verdad; de aquí que sea engañoso adoptarlos. Cada civilización, cada época, tiene que producir los suyos.

Tenemos, pues, que seguir el difícil camino de nuestra propia experiencia, producir nuestras propias reacciones, asimilar nuestros

sufrimientos y realizaciones. Solo entonces la verdad que manifestamos será tan nuestra como una criatura lo es de su madre; y la madre enamorada del Padre se regocijará con su hijo, en quien verá un retrato de Aquél. El inefable germen debe ser concebido, gestado y dado a luz desde nuestra propia sustancia, alimentado por nuestra sangre, si ha de ser el verdadero hijo a través del cual la madre renace: y el Padre, el divino Principio trascendente, renacerá también, es decir, será sacado de su estado de no manifestación, de inacción y aparente inexistencia. No podemos adoptar a Dios. Tenemos que efectuar su reencarnación desde nuestra intimidad. La Divinidad tiene que descender, en cierta manera, a la materia de nuestra propia existencia y participar en este peculiar proceso vital.

Según las mitologías de la India, éste es un milagro que sin duda ocurrirá. Porque en los antiguos relatos hindúes leemos que cada vez que al creador y conservador del mundo, Viṣṇu, se le implora para que aparezca en una nueva encarnación, las fuerzas impetratorias no lo dejan en paz hasta que él condesciende. Sin embargo, desde el momento en que desciende, asumiendo la carne en un vientre sagrado, para manifestarse en el mundo que refleja su inefable ser, fuerzas demoníacas dotadas de voluntad propia se ponen contra él; porque hay quienes odian y desprecian al Dios y no le dan cabida en sus sistemas de egoísmo expansivo y dominante. Son los que hacen todo lo posible para dificultar su obra. Pero la violencia que emplean no es tan destructiva como parece; no es más que una fuerza necesaria en el proceso histórico. La resistencia desempeña un papel normal en la cósmica comedia que se repite y que se representa cada vez que una chispa de verdad celestial, atraída por la miseria de las criaturas y la inminencia del caos, se manifiesta en el plano fenoménico.

Paul Valéry dice: "Ocurre con nuestro espíritu como con nuestra carne; lo que sienten más importante lo envuelven en el misterio, lo ocultan a sí mismos; lo distinguen y lo protegen con la profundidad en que lo colocan. Todo lo que cuenta está bien velado; los testimonios y documentos lo oscurecen; los actos y las obras están hechos expresamente para disfrazarlo[1]."

La principal finalidad del pensamiento indio es develar e integrar en la conciencia lo que ha sido resistido y ocultado por las fuerzas de la vida; no explorar y describir el mundo visible. La suprema y característica hazaña de la mentalidad brahmánica (y

1 *"Il en est de notre esprit comme de notre chair; ce qu'ils se sentent de plus important, ils l'enveloppent de mystère, ils se le cachent à eux-mêmes; ils le designent et le défendent par cette profondeur où ils le placent. Tout ce qui compte est bien voilé; les témoins et les documents l'obscurcissent; les actes et les oeuvres son faits expressément pour le travestir"* (Paul Valéry, *Varieté I, "Au sujet d'Adonis"*, pág. 68).

ello ha sido decisivo no solo para el desarrollo de la filosofía india sino también para la historia de la civilización india) fue el descubrimiento del Yo *(ātman)* como entidad independiente e imperecedera, en la que se basa la personalidad consciente y la estructura corporal. Todo lo que normalmente conocemos y expresamos acerca de nosotros pertenece a la esfera del cambio, la esfera del tiempo y del espacio; pero este Yo *(ātman)* no cambia nunca, está más allá del tiempo, del espacio, del reticular velo causal, de la medida y de la vista. Durante millares de años la filosofía india se ha esforzado por conocer este diamantino Yo y hacer efectivo ese conocimiento en la vida humana. Y a esta perdurable preocupación se debe la extraordinaria calma matutina que penetra las terribles historias del mundo oriental, historias no menos tremendas ni menos horripilantes que las nuestras. A través de las vicisitudes de los cambios físicos se mantiene una base espiritual en el campo de la bienaventurada paz del Ātman: el Ser eterno, intemporal e imperecedero.

La filosofía india, como la occidental, nos informa acerca de las estructuras y potencias mensurables de la psique, analiza las facultades intelectuales del hombre y las operaciones de su mente, evalúa diversas teorías del entendimiento humano, establece los métodos y leyes de la lógica, clasifica los sentidos y estudia los procesos mediante los cuales aprehendemos, asimilamos, interpretamos y comprendemos la experiencia.

Los filósofos hindúes, como los de Occidente, se pronuncian sobre los valores éticos y los criterios morales. Estudian también los rasgos visibles de la existencia fenoménica, criticando los datos de la experiencia externa y sacando conclusiones con respecto a los principios en que se basa. En una palabra: la India ha tenido y aún tiene sus propias disciplinas psicológicas, éticas, físicas y metafísicas. Pero la principal preocupación —en notable contraste con los intereses de los modernos filósofos occidentales— ha sido siempre no la información sino la transformación: un cambio radical de la naturaleza humana y, con él, una renovación de su manera de entender tanto el mundo exterior como su propia existencia: transformación tan completa como es posible, y que, si tiene éxito, equivaldrá a una total conversión o renacimiento.

En este sentido la filosofía india está mucho más del lado de la religión que el pensamiento crítico y secularizado del Occidente moderno. Corresponde a la actitud de filósofos antiguos como Pitágoras, Empédocles, Platón, los estoicos, Epicuro y sus discípulos, Plotino y los pensadores neoplatónicos. Volvemos a encontrar este punto de vista en san Agustín, místicos medievales como Meister Eckhart y místicos posteriores como Jakob Böhme de Silesia. Entre los filósofos románticos, reaparece en Schopenhauer.

Las actitudes recíprocas del maestro hindú y del alumno incli-

nado a sus pies están determinadas por las exigencias de esta suprema tarea de transformación. El problema que los ocupa es el de producir una especie de transformación alquímica del alma. No solo mediante la nueva comprensión intelectual sino mediante un cambio del corazón (transformación que afectará la médula de su existencia), el alumno ha de salir de la esclavitud, de los límites de la imperfección y de la ignorancia humanas, y trascender el plano de la existencia terrena.

Una graciosa fábula popular ilustra esta idea pedagógica. Se conserva entre las enseñanzas del célebre santo hindú del siglo XIX, Śrī Rāmakrishna[2]. Anécdotas de este tipo pueril aparecen continuamente en los discursos de los sabios orientales; circulan en el saber común del pueblo y son conocidas por todos desde la infancia. Llevan las lecciones de la intemporal sabiduría de la India a los hogares y corazones de la gente, y a través de millares de años se convierten en propiedad de todos. En realidad, la India es una de las grandes patrias de la fábula popular; durante la Edad Media muchos de sus cuentos fueron llevados a Europa. La vivacidad y la sencilla nitidez de las imágenes recalcan los aspectos más importantes de la enseñanza: son como temas sobre los cuales puede ejercitarse un sin fin de variaciones en el campo del razonamiento abstracto. La fábula oriental es solo uno de los muchos recursos orientales para que las lecciones prendan y se conserven en la mente.

El ejemplo que vamos a presentar es el de un cachorro de tigre que había sido criado entre cabras, pero que mediante la clarificadora instrucción de un maestro espiritual llegó a darse cuenta de su propia e insospechada naturaleza. Su madre había muerto al darlo a luz. Preñada, había estado merodeando muchos días sin descubrir presa alguna, cuando se encontró con un rebaño de cabras salvajes. La tigresa sentía entonces gran voracidad, lo cual puede explicar la violencia de su salto. Sea como fuere, el esfuerzo realizado le produjo el parto y de puro agotamiento murió. Entonces las cabras, que se habían dispersado, regresaron al campo de pastoreo y hallaron al tigrecito dando leves quejidos al lado de su madre. Las cabras adoptaron a la débil criatura por pura compasión maternal, la amamantaron junto con sus propias crías y la cuidaron cariñosamente. El cachorro creció, y los cuidados que le habían dis-

[2] Cf. *The Gospel of Śrī Rāmakrishna,* traducción e introducción de Swāmī Nikhilānanda, Nueva York, 1942; págs. 232-233, 259-360. Śrī Rāmakrishna (1836-86) fue la perfecta encarnación de la filosofía religiosa ortodoxa de la India. Su mensaje llegó por primera vez a los Estados Unidos a través de su discípulo Swāmī Vivekānanda (1863-1902), que habló en representación de la India en el Parlamento Mundial de Religiones, celebrado en Chicago en 1893. Hoy los monjes de la misión Rāmakrishna-Vivekānanda mantienen centros religiosos y dirigen cursos de enseñanza en la mayor parte de las grandes ciudades de los Estados Unidos.

pensado no quedaron sin recompensa, pues el pequeño aprendió el lenguaje de las cabras, adaptó su voz a la de sus suaves balidos y mostró tanto afecto como cualquier cabrito. Al principio tuvo ciertas dificultades cuando trató de masticar tiernas briznas de pasto con sus puntiagudos dientes, pero luego se las arregló. La dieta vegetariana lo tenía muy flaco y daba a su temperamento notable dulzura.

Una noche, cuando este tigrecito que había vivido entre cabras había alcanzado la edad de la razón, el rebaño fue atacado nuevamente, esta vez por un viejo y feroz tigre, y de nuevo las cabras se dispersaron, pero el cachorro se quedó donde estaba, sin temor alguno. Desde luego se sintió sorprendido. Al descubrirse cara a cara con una terrible criatura de la selva contempló al aparecido con estupor. Pasado el primer momento volvió a cobrar conciencia de sí y dando un balido de desesperación arrancó una brizna y se puso a masticarla mientras el otro le clavaba los ojos.

De improviso el intruso inquirió:

—¿Qué haces tú aquí entre estas cabras? ¿Qué es lo que estás masticando?

La pobre criatura comenzó nuevamente a dar balidos. El viejo tigre cobró un aspecto realmente aterrador. Rugió diciendo:

—¿Por qué haces ese ruido tonto?

Y antes que el pequeño pudiera responder lo tomó ásperamente de la nuca y lo sacudió como si quisiera volverlo a sus cabales a fuerza de golpes. El tigre de la selva entonces llevó al asustado cachorro a un charco cercano y lo puso en el suelo, obligándolo a que mirase en la superficie iluminada por la luna.

—Mira esas dos caras. ¿No son iguales? Tú tienes la cara redonda de un tigre; es como la mía. ¿Por qué te crees ser una cabra? ¿Por qué balabas? ¿Por qué comías pasto?

El pequeño era incapaz de contestar, pero continuó mirando, comparando ambos reflejos. Entonces se puso nervioso: se apoyaba en una pata, luego en la otra, y dio un grito quejumbroso de pesar. El viejo tigre feroz lo levantó de nuevo y lo llevó a su guarida, donde le ofreció un pedazo de carne cruda y sangrienta, resto de una comida anterior. El cachorro se estremeció de repugnancia. El tigre de la selva, haciendo caso omiso del débil balido de protesta, ordenó secamente:

—¡Tómala, cómela, trágala!

El cachorro se resistió, pero el tigre le obligó a pasarla por sus dientes entrecerrados y lo vigiló estrictamente mientras el tigrecito trataba de masticarla y se preparaba a tragarla. La crudeza del bocado no le era familiar y le producía cierta dificultad, y el pequeño estaba por lanzar nuevamente su débil balido, cuando comenzó a sentirle gusto a la sangre. Quedó asombrado y cogió el resto con avidez. Comenzó a sentir un raro placer a medida que la carne

bajaba hacia el estómago. Una fuerza extrañamente cálida nacía en sus entrañas, se difundía por todo su organismo y comenzaba a estimularlo y embriagarlo. Sentía un regusto en los labios; se lamió las mejillas. Se incorporó y abrió la boca para lanzar un gran bostezo, como si se estuviera despertando de una noche de sueño, una noche que lo había tenido hechizado durante varios años. Desperezándose arqueó el lomo, extendió y abrió sus garras. Su cola fustigaba el suelo, y de pronto de su garganta estalló el terrible y triunfante rugido del tigre.

Entre tanto el severo maestro había estado observando de cerca y con creciente satisfacción. La transformación se había cumplido realmente. Cuando el rugido hubo terminado preguntó con aspereza:

—¿Sabes ahora quién eres? — Y, para completar la iniciación del joven discípulo en el saber secreto de su propia y verdadera naturaleza, añadió:

—Ven, ¡ahora iremos a cazar juntos por la selva!

La historia del pensamiento indio durante el período que precede el nacimiento y la misión del Buddha (*ca.* 563-483 a.C.) revela una gradual intensificación de la importancia de este problema del redescubrimiento y asimilación del Yo. Los diálogos filosóficos de las *Upániṣad* indican que durante el siglo VIII a.C. hubo un cambio de orientación intelectual que desplazó la atención de los problemas referentes al universo externo y a las esferas tangibles del cuerpo concentrándola en lo íntimo e intangible, y llevando a sus últimas conclusiones lógicas las peligrosas implicaciones de esta dirección. La gente se retiraba del mundo normalmente conocido. En general se desvaloraban y postergaban las potencias del macrocosmos y las facultades correspondientes del microcosmos, con tanta audacia que todo el sistema religioso del período anterior corría peligro de derrumbarse. Los reyes de los dioses, Indra y Váruṇa, y los divinos sacerdotes de los dioses, Agni, Mitra, Bṛháspati, ya no recibían su cuota de plegaria y sacrificio. En lugar de dirigir la mente hacia estos simbólicos guardianes y modelos del orden natural y del orden social, sosteniéndolos y manteniendo su efectividad con una continua secuencia de ritos y meditaciones, los hombres dirigían toda su atención hacia lo íntimo, esforzándose por alcanzar un estado de permanente autoconciencia mediante el mero pensar, el autoanálisis sistemático, el control de la respiración y las severas disciplinas psicológicas del yoga.

Los antecedentes de esta radical introyección ya se divisan en muchos himnos védicos [3]; por ejemplo en la siguiente plegaria para

[3] *Nota del compilador:* Para el lector que no esté familiarizado con la cronología de los documentos indios, diremos brevemente que los cuatro *Veda* (*Rg*, *Yájur*, *Sāma* y *Atharva*) contienen los himnos y encantamientos mágicos

pedir poder, en la que fuerzas divinas que se manifiestan de diversas maneras en el mundo exterior son conjuradas a entrar en el sujeto, alojarse en su cuerpo y vivificar sus facultades:

¡El brillo que reside en el león, el tigre y la serpiente; en Agni [dios del fuego del sacrificio], *en los brahmanes y en Sūrya* [el sol] *sean nuestros! ¡Que la bella diosa que parió a Indra venga a nosotros, con su lustre!*

¡El brillo que reside en el elefante, la pantera y el oro; en las aguas, en el ganado y en los hombres sea nuestro! ¡Que la hermosa diosa que parió a Indra venga a nosotros con su lustre!

¡El brillo que reside en la carroza, en los dados y en la fuerza del toro; en el viento, en Parjanya [Indra como señor de la lluvia] *y en el fuego de Váruṇa* [señor regente del océano y del cuadrante occidental] *sean nuestros! ¡Que la hermosa diosa que parió a Indra venga a nosotros con su lustre!*

¡El brillo que reside en el varón de linaje real, en el tenso par-

---

de las familias arias nómades dedicadas a la ganadería que penetraron en la India por las montañas del Noroeste durante el segundo mileno a. C., más o menos en la misma época en que los aqueos (con quienes estaban en cierto modo emparentados y cuya lengua se parecía al sánscrito védico) descendían sobre Grecia. Los himnos védicos son el monumento literario y religioso más antiguo que haya quedado de la familia de lenguas llamadas indoeuropeas, familia que comprende todas las literaturas de las siguientes tradiciones: celta (irlandés, galés, escocés, etcétera); germánica (alemán, holandés, inglés, escandinavo, gótico, etcétera); itálica (latín, italiano, español, francés, rumano, etcétera); griega; baltoslava (antiguo prusiano, letón, ruso, checo, polaco, etcétera); anatolia (armenio, antiguo frigio, etcétera); irania (persa, afgana, etcétera), e indoaria (sánscrita, pāli y las lenguas modernas de la India septentrional, como el hindī, el bengali, el sindhī, el pañjābī y el gujarātī, como también la lengua de los gitanos). Muchos de los dioses, creencias y observancias de la época védica guardan estrecho paralelismo con los de los tiempos homéricos. Los himnos parecen haberse fijado en su forma actual cerca de 1500-1000 a.C.

Pero el término *Veda* incluye no solo las cuatro colecciones de himnos, sino también una clase de composiciones en prosa a modo de apéndice de los mismos, conocidas con el nombre de *Brā'hmaṇa* y compuestas en los siglos inmediatamente posteriores, que representan una época de minucioso análisis teológico y litúrgico. Los *Brāhmaṇa* contienen largas y prolijas discusiones de los elementos y connotaciones del sacrificio védico y cierto número de valiosos fragmentos de muy antiguos mitos y leyendas arias.

Después del período de los *Brāhmaṇa* vino el de las *Upániṣad* (mencionadas más arriba), que comenzó en el siglo VIII a. C. y culminó en el siglo de Buddha (ca. 563-483 a. C.). Sus fechas son comparables a las de la filosofía griega, que comenzó con Tales de Mileto (640?-546 a. C.) y culminó en los diálogos de Platón (427?-347 a. C.) y las obras de Aristóteles (384-322 a. C.).

Para comodidad del lector hemos preparado un breve apéndice histórico, que contiene noticias de las fechas de la mayor parte de los temas tratados en este libro. Véase el *Apéndice B*.

che, en la fuerza del caballo y en el grito de los hombres sea nuestro! ¡Que la hermosa diosa que parió a Indra venga a nosotros con su lustre! [4]

El sistema *Adhyā'tmam-adhidáivam* plenamente desarrollado del período de las *Upániṣad* empleaba como medio para llegar al absoluto desapego un plan completo de correspondencias entre los fenómenos subjetivos y objetivos [5]. Por ejemplo: *Creadas las divinidades del mundo, dijeron a Ātman* [el Yo como Creador]: *"Danos un alojamiento donde podamos establecernos y alimentarnos". Él les llevó un toro, y ellos dijeron: "En verdad, esto no nos basta". Él les llevó una persona, y ellos dijeron: "¡Oh, muy bien; en verdad, una persona está muy bien!" Él les dijo: "Entrad en vuestras respectivas moradas". El fuego se hizo habla y entró en la boca. El viento se hizo hálito y entró en las narices. El sol se hizo vista y entró en los ojos. Los cuadrantes del cielo se hicieron oído y entraron en las orejas. Las plantas y los árboles se hicieron cabellos y entraron en la piel. La luna se hizo mente y entró en el corazón. La muerte se hizo hálito descendente y entró en el ombligo. Las aguas se hicieron semen y entraron en el miembro viril* [6].

Al discípulo se le enseña a aplicar su conocimiento de correspondencias como ésta a meditaciones como la siguiente: *Como un jarro es reducido a polvo, y la onda a agua, o un brazalete a oro, así el universo se reducirá a mí. ¡Maravilloso soy! ¡Adoración a Mí! Porque cuando el mundo, desde el más alto dios hasta el último tallo de hierba, se reduce y se disuelve, esa destrucción no es mía* [7].

Evidentemente estamos en presencia de una disgregación total del yo fenoménico (la personalidad ingenuamente consciente, que junto con su mundo de nombres y formas en su oportunidad será destruida) con respecto al otro Yo, profundamente oculto, esencial

[4] *Atharva Veda* VI. 38 (Traducción de Maurice Bloomfield, Sacred Books of the East, Vol. XLII, págs. 116-117; cf. también Harvard Oriental Series, Cambridge, Mass., 1905, Vol. VII, pág. 309).

"La hermosa diosa que parió a Indra" es Aditi, madre de los dioses del panteón védico, correspondiente a Rea, madre de los olímpicos griegos. Indra, el principal y más querido de sus hijos, corresponde al señor grecorromano de los dioses, Zeus-Júpiter, en tanto que Váruṇa es comparable al griego Urano (cielo) y Sūrya a Febo-Apolo.

[5] *Adhyā'tman* (*adhi* = "por encima de"; *ātman* = "Yo o espíritu"): el Espíritu Supremo manifiesto como Yo del individuo; *adhidáivam* (*dáivam*, de *deva* = "divinidad"): el Espíritu Supremo operando en los objetos materiales. En este sistema, ambos constituyen los dos aspectos de un solo Imperecedero, conocido desde el punto de vista subjetivo y objetivo, respectivamente.

[6] *Aitareya-Upániṣad* 2. 1-4. (Traducción de Robert Ernest Hume, *The Thirteen Principal Upanishads*, Oxford, 1921, pág. 295).

[7] *Aṣṭāvakra Sáṁhitā* 2. 10-11. (Traducción de Swâmî Nityaswarūpânanda, Mayavati, 1940, pp. 22-23).

aunque olvidado, el Yo trascendental *(ātman)*, que al ser recordado lanza la conmovedora exclamación que aniquila el mundo: *¡Maravilloso soy!* Este otro no es una cosa creada sino el sustrato de todas las cosas creadas, de todos los objetos, de todos los procesos. *Las armas no lo cortan; el fuego no lo quema; el agua no lo moja; el viento no lo seca*[8]. Las facultades sensoriales, normalmente vueltas hacia afuera buscando aprehender sus objetos y reaccionar ante ellos, no se ponen en contacto con la esfera de la realidad permanente sino solo con las transitorias evoluciones de los perecederos cambios de su energía. Luego, el poder de la voluntad, que conduce al logro de fines mundanos, no puede servir de gran ayuda para el hombre. Ni tampoco los placeres y experiencias de los sentidos pueden iniciar a la conciencia en el secreto de la plenitud de la vida.

De acuerdo con el pensamiento y la experiencia de la India, el conocimiento de las cosas cambiantes no conduce a una actitud realista; porque estas cosas carecen de sustantividad, perecen. Tampoco conduce a una concepción idealista; porque las inconsistencias de las cosas que están en continuo fluir se contradicen y refutan entre sí. Las formas fenoménicas son por naturaleza falaces y engañosas. Quien se apoye en ellas tendrá dificultades. Son meramente las partículas de una vasta ilusión universal ejecutada por la magia del olvido del Yo, con el apoyo de la ignorancia, y prolongada por las pasiones engañosas. La ingenua ignorancia de la oculta verdad del Yo es la causa principal de todos los errores de valoración, de las actitudes inapropiadas y de los consiguientes tormentos que se inflige este mundo embriagado consigo mismo.

Evidentemente esta concepción justifica un cambio de actitud que desplaza el interés no solo de los medios y fines normales de la gente mundana, sino también de los ritos y dogmas de la religión de esos seres engañados. El creador mitológico, el Señor del Universo, ya no interesa. Solo la conciencia introvertida, dirigida y volcada hacia las profundidades de la propia naturaleza del sujeto, alcanza los límites en que los accidentes transitorios encuentran su fuente inmutable. Y esta conciencia puede finalmente franquear esos límites, emerger —perecer, y tornarse así imperecedera— en el omnipresente sustrato de toda sustancia. Tal es el Yo *(ātman)*, fuente última, perdurable y básica de todo lo que existe. Tal es el donante de todas las manifestaciones especiales, cambios de forma y derivaciones del verdadero estado, los llamados *vikāra:* transformaciones y evoluciones del despliegue cósmico. Y el sabio pasa de su apego a lo que aquí se despliega y descubre su causa no mediante alabanza y sumisión a los dioses sino mediante conocimiento, conocimiento del Yo.

[8] *Bhágavad-Gītā* 2. 23.

Este conocimiento se consigue por medio de una de estas dos *técnicas:* 1º, *rechazando sistemáticamente la totalidad del mundo* como ilusorio, o 2º, comprendiendo a fondo la nueva materialidad de todo él[9].

Ésta es precisamente la posición no teísta, antropocéntrica, que hoy estamos a punto de alcanzar en el Occidente, si es que no la hemos alcanzado ya. Porque ¿dónde están los dioses a quienes podamos elevar nuestras manos y nuestras plegarias, y hacer oblación? Allende la Vía Láctea hay solo universos aislados, galaxia tras galaxia en la infinitud del espacio: no hay reino de ángeles ni moradas celestes, ni coros de bienaventurados girando en su estado beatífico en torno al santo misterio de la Trinidad. ¿Queda en todas estas inmensidades alguna región en la que el alma, en su búsqueda, pudiera llegar a los pies de Dios, habiéndose despojado de su vestidura material? ¿O acaso no debemos más bien volvernos hacia adentro, buscar lo Divino en lo íntimo, en lo más hondo y profundo; escuchar la voz que en el silencio interior manda y consuela; extraer desde dentro la gracia que excede todo entendimiento?

Nosotros los occidentales modernos estamos al fin preparados para escuchar la voz que la India ha oído. Pero, como el cachorro del tigre, tenemos que *oírla no del tigre sino de nuestra propia* interioridad. El cristianismo actual, como los dioses revelados del Panteón védico en el período de deflación, ha sido desvalorado. El cristiano —dice Nietzsche— es un hombre que se comporta como todos los demás. Nuestras profesiones de fe ya no tienen ninguna conexión visible con nuestra conducta pública o con nuestras más caras esperanzas. En muchos de nosotros los sacramentos no producen su transformación espiritual; estamos desolados y no sabemos a quién recurrir. Entre tanto, nuestras filosofías universitarias y seculares se preocupan más por la información que por la transformación redentora que nuestras almas necesitan. Por esta razón, una ojeada a la faz de la India acaso nos ayude a descubrir y recuperar algo de nosotros mismos.

El propósito fundamental de todo estudio serio del pensamiento oriental debería ser no la mera recopilación y ordenación de datos lo más prolijos posible sino la recepción de alguna importante influencia. Y para que ello ocurra —siguiendo la parábola del animalito amamantado por las cabras que descubrió que era un tigre— debiéramos absorber las enseñanzas con la mayor crudeza soportable, no demasiado suavizada por nuestro intelecto occidentalizado —y, mucho menos, a través de la filología—; pero tampoco con demasiada crudeza, porque entonces sería inaguantable y acaso indigesta. Tenemos que probarla en su sabor original para poder sen-

[9] Como en el *Vedānta* (cf. infra., págs. 322-362) y en el *Sāṅkhya* (cf., págs. 225-265), respectivamente.

tirle su verdadero gusto y experimentar cierta sorpresa. Entonces tomaremos parte, desde nuestra distancia transoceánica, en el selvático rugido sapiencial de la India, que retumba por todos los confines del mundo.

2. La acerada punta

Antes de comenzar el estudio de la filosofía deberíamos ponernos en claro con respecto a qué es realmente lo que esperamos de ella. Hay muchos que, con íntimos temores, se resisten a sus revelaciones. Encuentran que la filosofía es difícil de gozar: a veces excitante, pero en general aburrida, abstracta y aparentemente sin valor práctico. Para tales personas la metafísica es un vago y elevado absurdo que solo sirve para producirle a uno vértigo. Sus especulaciones inverificadas se oponen a los descubrimientos de las ciencias modernas y han sido desacreditadas (salvo para los mal informados) por las publicaciones de los pensadores más recientes. Por fin las hipótesis de trabajo han comenzado a desvanecer los misterios del universo y de la existencia humana. Mediante cálculos basados en experimentos sobrios y controlados, verificados no solo con los hechos del laboratorio sino también con las técnicas aplicadas de la vida diaria, se consigue disipar sistemáticamente los misterios tradicionales de los místicos. La Eucaristía ha sido nuevamente reducida a un pedazo de pan. Y así, aunque a la filosofía se la deja vivir en la medida en que está al servicio de la civilización y sigue los hábitos usuales del espíritu moderno, no se la puede tomar en serio si entra en conflicto con las formulaciones corrientes de la física o recomienda un modo de conducta diferente del que hoy se ha convertido en general debido al universal progreso de la tecnología. La metafísica, y otras vacuas meditaciones, como la filosofía de la historia y de la religión, pueden ser toleradas como un elegante adorno de la educación, pero carecen de toda utilidad vital.

Quienes hoy representan este tipo de abominable lucubración, muy de moda, enseñan la filosofía como una síntesis de datos científicos y rechazan todo cuanto no puede ser incluido en este contexto. Les interesa controlar y armonizar los descubrimientos realizados en diversos campos de investigación, bosquejar un amplio esquema y formular principios metodológicos, sin chocar con la autoridad del especialista: el investigador que está en contacto directo con el microbio, la estrella y el reflejo condicionado; pero en lo que atañe a métodos, fines y las llamadas "verdades" de todos los demás sistemas de pensamiento, las rechazan o condescienden a aceptarlas como las curiosas preocupaciones de un mundo pasado de moda.

Hay sin embargo otro tipo de pensador moderno, diametralmente opuesto y a veces abiertamente antagónico, que espera de la filosofía contemporánea una palabra diferente de las comunicaciones que continuamente recibe de todos los departamentos en que se divide el gran taller científico. Este hombre recorre como estudiante inquisitivo los laboratorios, observa a través de diversos instrumentos, hace tabulaciones y clasificaciones y, cansado de la infinitud de respuestas especializadas a preguntas sobre cuestiones de detalle, busca dar respuesta a una pregunta que a los investigadores no parece ocurrírseles y que los filósofos sistemáticamente eluden. Lo que este hombre quiere es algo que está más allá del razonamiento crítico; algo que alguien de espíritu adecuado haya conocido intuitivamente como una Verdad (con mayúscula) acerca de la existencia humana y la naturaleza del cosmos; algo que penetre el pecho y punce el corazón con lo que Baudelaire llamaba "la acerada punta del infinito", *la pointe acerée de l'infini.* Lo que quiere es una filosofía que se haga cargo y resuelva la tarea antes realizada por la religión; y, por más cursos universitarios que siga en torno a la validez de la inferencia lógica, esta necesidad subsiste.

El ideal apetecido por el pensador de inclinaciones prácticas es una filosofía como sierva de la investigación empírica, un pensamiento que lleve puestas las anteojeras de los criterios aceptados por la ciencia contemporánea, una metafísica sometida a la crítica racional proveniente de todos los cuadrantes, en una palabra: la razón infalible. El otro tipo de pensador, en cambio, no ha sido convencido por todas las plausibles investigaciones y descubrimientos. Tampoco rechazará el reproche de ser algo misterioso en sus exigencias personales. No pide que la filosofía sea comprensible a todo contemporáneo de bajo nivel intelectual. Lo que quiere es una respuesta (o siquiera la sugestión de una respuesta) a las primeras preguntas de su espíritu.

Los sabios de la India están con el segundo punto de vista. Nunca han pretendido que sus enseñanzas fueran populares. En realidad, solo en los últimos años sus palabras se han hecho accesibles a la mayoría a través de textos y traducciones impresos en lenguas populares. Los sabios de la India hacen hincapié en saber ante todo si un candidato que quiere ingresar en el santuario de su filosofía posee las necesarias cualidades espirituales. ¿Ha cumplido con las disciplinas preliminares? ¿Tiene madurez suficiente para beneficiarse entrando en contacto con el *guru*? ¿Merece estar sentado a los pies del maestro? Los sabios de la India han enfrentado los misterios del universo y han expresado sus respuestas siguiendo líneas completamente diferentes de las que recorren los más célebres representantes de la ciencia y de la educación contemporáneas. No niegan ni piden disculpas por el hecho de que sus ense-

ñanzas sean difíciles de entender y, por tanto —necesariamente—, esotéricas.

Veremos en seguida cuáles son los requisitos que debe satisfacer el discípulo indio *(adhikārin)* para especializarse en alguna de las ramas del saber [10]; pero primero introduzcámonos en el tema a través de dos entretenidas anécdotas sobre los exámenes y pruebas a que deben someterse los aprendices indios. Ellas nos mostrarán que, aun cuando el candidato haya dado prueba de su capacidad y haya sido aceptado como adepto con buenos títulos para ser instruido, no debe creerse ya maduro para entender siquiera los primeros principios de la sabiduría acerca de la realidad. La superioridad de su carácter y de sus cualidades (aun cuando exceda el nivel de la mayoría y hasta de la minoría normal privilegiada) no lo aseguran contra las acechanzas y peligros del engañoso camino que lleva a la verdad más recóndita.

La primera narración, acerca de un rey que había sido aceptado como discípulo por el famoso filósofo vedantino Śaṅkara (ca. 788-820 u 850 d. C.), nos dará una idea de la elevación de las concepciones fundamentales de la filosofía clásica de la India y dará ejemplo de su incompatibilidad con el sentido común. Son revelaciones procedentes de "la otra orilla", de la "Transjordania" o, como dice la tradición del budismo mahāyāna: son pistas para llegar a la "Sabiduría trascendental de la lejana Ribera *(prajñā-pāramitā)*, reflexiones procedentes de estas copiosas y turbulentas aguas del río de la vida, que hay que cruzar en el bote *(yāna)* de la práctica iluminadora conferida por las virtudes búdicas. La meta suprema de la investigación, enseñanza y meditación humanas, no debe ser la detallada descripción de nuestra propia orilla sino el viaje a la otra ribera, transformándonos. Sobre este ideal todas las filosofías de la India están de acuerdo [11].

10 Cf. infra, págs. 52-56.

11 *Nota del compilador: El Buddha* (ca. 563-483 a. C.) no aceptaba la autoridad de los *Veda;* de aquí que la doctrina que enseñaba fuera heterodoxa y se desarrollara aparte de la línea védica ortodoxa, produciendo escuelas y sistemas propios. Pueden distinguirse dos grandes divisiones en el pensamiento budista. La primera se dedicaba al ideal de salvación individual y consideraba que el camino para alcanzar este fin era la autodisciplina monástica. El segundo, que parece haber madurado en el norte de la India desde los dos primeros siglos de la era cristiana (mucho después que los otros se hubieron diseminado llegando por el sur hasta la isla de Ceilán), propuso el ideal de salvación para todos y elaboró disciplinas de devoción popular y servicio secular universal. Al primero se lo conoce con el nombre de *Hīnayāna,* la pequeña *(hīna)* barca o vehículo *(yāna)*", en tanto que el segundo es el *Mahāyāna,* "la gran *(mahā)* barca o vehículo", es decir, la barca en la que pueden ir todos. El *Hīnayāna* se apoya en un gran cuerpo de escrituras escritas en pāli (dialecto indoario de la época de Buddha) cerca del año 80 a. C., por los monjes de Ceilán

La doctrina del *Vedānta,* tal como la sistematizó y expresó Śáṅkara, hace hincapié en un concepto bastante enigmático: el de *māyā*[12]. *Māyā* denota el carácter insustancial y fenoménico del mundo que observamos y manejamos, así como de la mente misma y aun de los estratos y facultades conscientes y subconscientes de la personalidad. Este concepto ocupa un puesto clave en el pensamiento y en la enseñanza del *Vedānta,* y el discípulo, si no lo entiende correctamente, puede llegar a la conclusión de que el mundo externo y su yo carecen de toda realidad y son meras inexistencias, "como los cuernos de la liebre". Este error es frecuente en las primeras etapas de la instrucción, y para corregirlo con ejemplos palpables se cuentan innumerables anécdotas cómicas acerca de los *adhikārin* indios y de sus *guru.*

El rey de nuestro cuento, discípulo del filósofo Śáṅkara, era

---

(el llamado Canon pāli). Además de reconocer este canon, el *Mahāyāna* produjo un cuerpo de escrituras propio, en sánscrito (la tradicional lengua culta y sagrada de la India védica, que hasta nuestros días se ha conservado, con pequeños cambios). Entre las principales de estas escrituras budistas están los textos llamados *Prajñā-pā'ramitā,* que ya hemos mencionado y que serán discutidos más adelante, en las páginas 309, 377. El *Mahāyāna* se difundió por el norte entrando en la China, el Tibet y el Japón, llevando la "sabiduría trascendental de la otra ribera" a esos países; el *Hīnayāna* sobrevive sobre todo en Ceilán, Birmania y Siam.

Entre tanto la tradición védico-upanishádica no dejó de desarrollarse, sino que produjo su propia serie de filósofos creadores y sistematizadores. El más célebre de ellos fue el brillante genio de Śáṅkara (ca. 788-820 u 850 d. C.), cuyos comentarios sobre las escrituras védicas ortodoxas fundamentales constituyen el monumento supremo del período reciente de la filosofía india. El término *Vedānta* (= *Veda* + *anta,* fin: "fin del *Veda*", es decir, la meta o desarrollo terminal del pensamiento védico) se aplica a las obras y conceptos de este último período de escolasticismo ortodoxo hindú (cf. infra, págs. 322-362).

12 *Nota del compilador: Māyā,* de la raíz *mā,* "medir, formar, construir", denota, en primer lugar, el poder que tiene un dios o un demonio de producir efectos ilusorios, de cambiar de forma y de aparecer bajo máscaras engañosas. De aquí deriva el sentido de "magia", es decir, el acto de producir ilusiones por medios sobrenaturales; y luego, simplemente, "el acto de producir ilusiones", por ejemplo en la guerra, el camouflage, etcétera. (Ver infra, página 105). En la filosofía vedāntina, la *Māyâ* es específicamente "la ilusión que se sobreimpone a la realidad como efecto de la ignorancia"; por ejemplo: ignorando la naturaleza de una cuerda que vemos en el camino, podemos percibir una víbora. Śáṅkara dice que todo el universo visible es *māyā,* una ilusión que los engañosos sentidos y la mente no iluminada del hombre sobreimponen al verdadero ser (compárese con la *Crítica de la razón pura* de Kant; nótese también que para el físico moderno una pequeña unidad de materia puede aparecer como partícula o como onda de energía, según el instrumento con el que se la observa). Cf. Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization,* The Bollingen Series VI, Nueva York, 1946, índice s. v. *Māyā.*

hombre de mentalidad sobria y realista, que no podía dejar de tener en cuenta su propio esplendor real y su augusta personalidad. Cuando su maestro le indicó que considerase todas las cosas, inclusive el ejercicio de su poder y el usufructo de su regia voluntad, como meros reflejos indiferentes (puramente fenoménicos) de la esencia trascendental que era el Yo no solo de él mismo sino de todas las cosas, el rey puso alguna resistencia. Y cuando se le dijo que ese único Yo le parecía múltiple debido a una ilusión producida por su innata ignorancia, el rey resolvió poner a prueba a su *guru* y comprobar si éste era capaz de comportarse como una persona absolutamente desapegada.

Por lo tanto, al día siguiente, viniendo el filósofo por una de las imponentes avenidas que conducían al palacio para dar su segunda conferencia al rey, le soltaron un enorme y peligroso elefante enfurecido por una quemadura. Śáṅkara se dio vuelta y huyó apenas percibió el peligro y, cuando el animal estaba casi sobre él, desapareció. Luego lo encontraron en la copa de una alta palmera, a la que había subido con una destreza más propia de marineros que de intelectuales. El elefante fue cazado, sujetado y devuelto a los establos, y el gran Śáṅkara, transpirando por todos los poros, se presentó ante su discípulo.

Con toda cortesía, el rey presentó excusas al maestro de críptica sabiduría por el infortunado y casi desastroso accidente. Luego, con una sonrisa apenas disimulada y pretendiendo seriedad, preguntó al venerable maestro por qué había recurrido a una fuga física, puesto que debía haberse dado cuenta de que el elefante tenía un carácter puramente ilusorio y fenoménico.

El sabio replicó:

—En efecto, la pura verdad es que el elefante es irreal. Con todo, tú y yo somos tan irreales como ese elefante. Solo tu ignorancia, ocultando la verdad con este espectáculo de fenomenismo irreal, te hizo ver mi yo fenoménico trepando a un árbol irreal.

La segunda anécdota gira también en torno a la innegable impresión física producida por un elefante; pero esta vez el *adhikārin* es un estudioso muy serio que adopta la actitud precisamente opuesta a la del rey materialista. Śrī Rāmakrishna solía recitar a menudo este cuento para ilustrar el misterio de la *māyā*. Es un ejemplo adecuado, sorprendente y memorable, con un dejo del suave humor que caracteriza a tantas narraciones populares de la India.

Se nos dice que un viejo *guru* estaba por concluir las lecciones secretas que había estado dando a un alumno adelantado acerca de la omnipresencia de la Persona Espiritual divina. Mientras el discípulo escuchaba, recogido y lleno de felicidad por aprender, el sabio y anciano maestro decía:

—Todo es Dios, el Infinito, puro y real, ilimitado y más allá de los pares de opuestos, libre de cualidades diferenciales y distin-

ciones limitadoras. Éste es el sentido último de todas las enseñanzas de nuestra santa sabiduría.

El alumno comprendió y dijo:

—Dios es la única realidad. A ese Uno Divino podemos encontrarlo en todo, sin padecer sufrimientos ni ningún otro defecto. Cada tú y yo es Su morada, toda forma es una figura obnubiladora en cuyo interior habita el único e inactivo Activador.

Estaba exaltado; una oleada sentimental lo traspasó y se sintió luminoso e inmenso, como una nube que, al aumentar su volumen, llega a ocupar el firmamento. Cuando echó a caminar lo hizo con agilidad y sin peso.

Sublime, como la única nube en una completa soledad, caminaba por el medio de la carretera, cuando un enorme elefante apareció en dirección opuesta. El cornaca, sentado sobre el cuello del animal, le gritó:

—¡Apártate! — Y los incontables cascabeles de la red que cubría a la enorme bestia dejaron oír una cascada de sonidos argentinos siguiendo el ritmo del suave e inaudible paso. El exaltado estudioso de la ciencia vedantina, aunque lleno de divinos sentimientos, oyó y vio al elefante que se aproximaba y se preguntó:

—¿Por qué habré de dejar paso a ese elefante? Yo soy Dios; el elefante es Dios. ¿Tendrá Dios miedo de Dios? — Y así, intrépidamente y con fe, continuó en medio de la carretera. Pero cuando Dios se acercó a Dios, el elefante arrolló su trompa en torno a la cintura del pensador y lo arrojó fuera del camino. El suelo era duro y el discípulo se lastimó un poco, pero su estupor era aún mayor. Cubierto de polvo, magullado y renqueando, con mente confusa, volvió al maestro y le contó su rara experiencia. El *guru* lo escuchó serenamente y cuando el cuento hubo terminado replicó sencillamente:

—En efecto, tú eres Dios, y también el elefante. Pero, ¿por qué no escuchaste la voz de Dios que desde el cornaca, que también es Dios, te pedía dejar paso?

Hasta cierto punto, el verdadero pensamiento filosófico tiene que ser siempre difícil de comprender en la totalidad de su alcance y sus implicaciones. Aun expresado con perfecta claridad y la más precisa coherencia lógica, siempre resulta elusivo.

Si las palabras de Platón y Aristóteles, por ejemplo, hubieran llegado a ser dominadas por sus intérpretes durante los siglos que han pasado desde que fueran expresadas, ciertamente no serían el tópico vital del apasionado y siempre renovado debate y de las investigaciones que siguen siendo hasta este mismo momento. Una verdad profunda, aunque sea comprendida por el intelecto más penetrante y expresada en términos exactos, será leída de modos opuestos en épocas diferentes. Aparentemente asimilada e integrada, continuará como fuente de nuevos y asombrosos descubrimientos para

generaciones futuras. La Antigüedad poseía todo el texto de Heráclito, no solo los pocos y breves fragmentos y ocasionales referencias que han llegado hasta nosotros, y, sin embargo, ya entonces se lo conocía como "el oscuro"; empero, es el primer maestro de la literatura occidental de frase tajante y aforismos claros y sucintos.

Se dice que Hegel, el más elevado y poderoso de los filósofos románticos —a un tiempo claro y críptico, abstracto y realista—, era consolado por uno de sus discípulos mientras yacía en su lecho de muerte, en 1831, prematuramente consumido por el cólera. Quien lo consolaba era uno de sus más íntimos amigos y distinguidos seguidores y trataba de animar a su maestro diciéndole que, si fallecía antes de completar su gigantesca obra enciclopédica, sus fieles discípulos quedaban para proseguirla. Hegel, sereno como el silencio antártico, a punto de morir, levantó apenas la cabeza, murmurando: "Tuve un discípulo que me entendió." Y mientras los presentes ponían toda su atención para oír el nombre que había de pronunciar el venerado maestro, su cabeza volvió a hundirse en la almohada: "Un discípulo que me entendió —prosiguió diciendo— y que me entendió mal".

Estas agudas anécdotas no son quizá literalmente ciertas. Como si fueran un jeroglífico, sin embargo, generalmente reflejan algo verdadero. Las biografías contenidas en las *Vidas* de Plutarco son en gran parte fábulas de este tipo, referentes a los hombres famosos del mundo antiguo. Como los cuentos hindúes, destacan lo que hay de cierto.

Hay en la filosofía occidental una larga e imponente serie de distinguidos maestros, como Pitágoras, Empédocles y Platón, Plotino y los neoplatónicos, los místicos medievales, Spinoza y Hegel, que se ocupan en problemas situados más allá de la esfera del sentido común y que solo pueden expresarse en fórmulas difíciles y por medio de paradojas. La filosofía india procede de la misma manera. Los pensadores orientales son tan conscientes como los occidentales de que los medios ofrecidos por la mente y las facultades racionales son inadecuados para aprehender y expresar la verdad. El pensamiento está limitado por el lenguaje. El pensar es como una silenciosa conversación interior. Lo que no puede formularse con las palabras y símbolos corrientes de una tradición dada no existe para el pensar usual. Por consiguiente requiere cierto esfuerzo creador de parte de un espíritu intrépido y fervoroso que irrumpa a través de las palabras para llegar hasta lo tácito, es decir, para llegar a divisarlo. Y luego hace falta otro esfuerzo para traerlo al campo lingüístico y acuñar un nuevo término. Desconocida, innominada, inexistente al parecer, pero en realidad existiendo, la verdad tiene que ser conquistada, descubierta y traducida al lenguaje: donde, inevitablemente, acto continuo volverá a ser mal comprendida.

Las posibilidades técnicas y prácticas del pensamiento, en cual-

quier época, quedan por tanto estrictamente limitadas por el alcance y la riqueza del caudal idiomático disponible: el número y la extensión de los sustantivos, verbos, adjetivos y partículas. La totalidad de este caudal en la filosofía india se designa con el término *nāman* (en latín *nomen*, de donde procede la palabra española "nombre"). La sustancia con la cual opera nuestra mente al pensar está formada por este tesoro nominal de ideas. *Nāman* es el reino interior de los conceptos, que corresponde al reino exterior de las "formas" percibidas, que en sánscrito se llama *rūpa*, "forma", "figura", "color" (pues no hay forma o figura sin color). *Rūpa* es la contraparte exterior de *nāman; nāman* es el interior de *rūpa*. Por ende *nāma-rūpa* significa, por una parte, el hombre, el individuo que experimenta y piensa, el hombre dotado de mente y sentidos; y por otra parte significa todos los medios y objetos del pensamiento y de la percepción. *Nāma-rūpa* es la totalidad del mundo, subjetivo y objetivo, en tanto es observado y conocido.

Ahora bien, aunque todas las escuelas de la filosofía india difieren grandemente en su formulación de la esencia de la verdad última o de la realidad básica, afirman con unanimidad que el objeto último del pensamiento y meta final del conocimiento se halla más allá del alcance de *nāma-rūpa*. Tanto el hinduismo vedantino como el budismo mahāyāna hacen constante hincapié en lo inadecuado del lenguaje y del pensamiento lógico para expresar y comprender sus sistemas. Según la clásica fórmula del *Vedānta*, el factor fundamental del carácter y de los problemas de nuestra conciencia normal y diurna, la fuerza que construye el ego y lo induce a tomarse a sí mismo y a sus experiencias por la realidad, es la "ignorancia", "nesciencia" *(avidyā)*. No es posible decir que esa ignorancia sea algo "existente" *(sat)*, ni tampoco "inexistente" *(á-sat)*, sino "inefable, inexplicable, indescriptible" *(a-nirvacanīya)*. Porque —dicen— si fuera "irreal e inexistente" carecería de fuerza suficiente para atar la conciencia a las limitaciones del individuo y ocultar de la visión interior del hombre la realización de la inmediata realidad del Yo, que es el único Ser. Pero, por otra parte, si fuera "real", absolutamente indestructible, no podría ser desvanecida tan fácilmente por el conocimiento *(vidyā)*; jamás se habría descubierto que el Yo *(ātman)* es el sustrato último de todos los entes, y no habría *Vedānta* capaz de guiar el intelecto hacia la iluminación. No se puede decir que la "ignorancia" *sea*, porque cambia. La transitoriedad es su carácter propio, que el estudioso reconoce en el momento en que trasciende su engañoso hechizo. Su forma es "la forma del devenir" *(bhāva-rūpa)*: efímero, perecedero, vencible y, sin embargo, esta misma "ignorancia" difiere de los fenómenos transitorios particulares que ella abarca, porque esa "ignorancia" ha existido —aunque siempre cambiante— desde tiempo inmemorial. En realidad, es la raíz, causa y sustancia del tiempo. Y lo paradó-

jico es que aunque no ha tenido comienzo puede tener fin, pues el individuo, encadenado a ella por la perenne rueda de los renacimientos, y sujeto a lo que vulgarmente se llama la ley de la transmigración de la vida monádica o alma, puede darse cuenta de que toda la esfera de la ignorancia es un ente sin realidad última. Y puede hacerlo por un simple acto de percatación íntima *(anúbhava)*, o sea un momento de simple darse cuenta: "yo (soy) nesciente" *(áham ajña)*.

La filosofía india afirma con insistencia que las experiencias posibles que la mente puede tener con respecto a la realidad exceden en gran medida la esfera del pensamiento lógico. Para expresar y comunicar un conocimiento logrado en momentos de intuición que trascienden el plano gramatical hay que utilizar metáforas, símiles y alegorías, que no son nuevos adornos y accesorios innecesarios, sino los vehículos propios del sentido que no podría expresarse ni se lo hubiera podido alcanzar mediante las fórmulas lógicas del pensamiento verbal normal. Las imágenes significativas pueden abarcar y manifestar con claridad y gráfica coherencia el carácter paradójico de la realidad conocida por el sabio: una realidad translógica que, expresada en el lenguaje abstracto del pensamiento normal, parecería contradictoria, incoherente, y hasta absolutamente desprovista de sentido. Por tanto la filosofía de la India se sirve francamente de los símbolos e imágenes del mito, y en última instancia no está en conflicto con la estructura y el sentido de la creencia mitológica.

Los filósofos críticos griegos anteriores a Sócrates, los pensadores *presocráticos* y los *sofistas*, prácticamente destruyeron su tradición mitológica nativa. Su nuevo enfoque para dar solución a los enigmas del universo, de la naturaleza humana y del destino, se conformaba a la lógica de las nacientes ciencias naturales —física, astronomía— y de las matemáticas. Bajo su poderoso influjo, los antiguos símbolos mitológicos degeneraron en temas de novela divertidos y elegantes, no más edificantes que meras habladurías sociales acerca de los complicados amoríos y reyertas de la clase alta residente en el cielo. Por el contrario, en la India la mitología no dejó nunca de asistir y auxiliar a la filosofía en la expresión de su pensamiento. La rica pictografía de la tradición épica, los rasgos de las divinidades cuyas encarnaciones y hazañas constituían el mito, y los símbolos religiosos, populares y esotéricos, sirvieron reiteradamente a los fines de la enseñanza, convirtiéndose en receptáculos con los que los maestros comunicaban sus renovadoras experiencias de la verdad. De esta manera se logró la cooperación de lo más reciente con lo más antiguo, de lo más bajo con lo más elevado: un hermoso connubio de la mitología con la filosofía, que se ha mantenido con tanto éxito que la civilización india en conjunto está imbuida de significación espiritual. La estrecha interdependencia y perfecta ar-

monía entre ambas sirve para contrarrestar la natural tendencia de la filosofía india hacia lo esotérico y recóndito, hacia lo apartado de la vida y de la educación de la sociedad. En el mundo hindú, el folklore y la mitología popular llevan a las masas las verdades y enseñanzas de los filósofos. En esta forma simbólica, las ideas no tienen que ser rebajadas para popularizarse. La vívida pictografía, muy adecuada a este uso, conserva las doctrinas sin dañar en lo más mínimo su sentido.

La filosofía india es fundamentalmente escéptica con respecto a las palabras; no cree que sean adecuadas para traducir el tema principal del pensamiento filosófico, y por tanto emplea gran cautela cuando se trata de poner en una fórmula puramente intelectual la respuesta al enigma del universo y de la existencia humana. Cuando un hombre se pone a filosofar, antes de reducir sus aspiraciones a cuestiones metodológicas y críticas acerca de sus facultades mentales y sensoriales, su problema básico puede expresarse así: ¿Qué es todo esto que me rodea, este mundo en que me encuentro? ¿Qué es este proceso que me transporta, junto con la Tierra? ¿De dónde viene todo? ¿A dónde va? ¿Cuál ha de ser mi papel, mi deber, mi meta, en medio de este drama enloquecedor en el que me encuentro comprometido? Pero "todo esto que me rodea, y mi propio ser" es la red de dificultades llamada *māyā*, la potencia creadora del mundo. *Māyā* manifiesta su fuerza a través del universo que se desarrolla y a través de las formas de los individuos. La filosofía de la India concibe que la tarea primordial, y en última instancia irrenunciable, del hombre, consiste en comprender ese secreto, saber cómo actúa, y trascender, si es posible, su hechizo cósmico, irrumpiendo a través de todos los estratos intelectuales y emocionales de la psique.

3. Las pretensiones de la ciencia

Cuando yo era estudiante, generalmente se consideraba que la frase "filosofía india" era contradictoria, una *contradictio in adiecto,* comparable al absurdo de decir "madera de hierro". La "filosofía india" era algo sencillamente inexistente como las "calendas griegas", o, como dicen los lógicos hindúes, "los cuernos de la liebre" o "el hijo de una mujer estéril". De todos los profesores que ocupaban cátedras de filosofía en forma permanente en esa época, había solo un solitario entusiasta, un discípulo de Schopenhauer, el viejo Paul Deussen, que daba regularmente clases sobre la filosofía de la India. Desde luego, los orientalistas, hasta cierto punto, proporcionaban información preparando ediciones de textos, auxiliados acaso por algún discípulo; pero nunca se preocupaban por investigar el problema de si había una "filosofía india". Todo cuan-

to encontraban en sus documentos lo interpretaban sobre base filológica, y luego pasaban a la línea siguiente. Entre tanto los profesores de filosofía estaban unánimemente de acuerdo —unos cortésmente, otros sin cortesía— en que la filosofía, en el sentido cabal de la palabra, no existía fuera de Europa. Y, como veremos en seguida, esta actitud no carecía totalmente de justificativo desde el punto de vista *técnico*.

Pero en esa misma época otro grupo de historiadores elaboraba una concepción mucho más amplia y alentadora de la historia de las ideas y de la evolución del espíritu humano. Su representante más destacado fue Wilhelm Dilthey. Estos hombres sintieron la necesidad de incorporar las filosofías de la India y de la China a las obras que pretendían ser la historia universal del pensamiento humano, aunque ellos mismos fueran incapaces de realizar esta tarea. Sostenían —desde entonces se lo ha admitido en general— que *si* hemos de aceptar a un pensador como Hobbes en la lista de autores importantes, no podemos desatender a lo que dijo Confucio sobre la educación, la política, el gobierno y la ética. O si Maquiavelo ha de ser tratado como el primer pensador político moderno, algo habrá que decir acerca del sistema hindú que aparece en el *Arthaśāstra*[13]. Igualmente, si san Agustín, santo Tomás de Aquino y Pascal pueden llamarse filósofos religiosos, entonces no es posible hacer a un lado a los grandes teólogos hindúes como Śāṅkara y Rāmā'nuja[14] que, con gran despliegue de técnica escolástica, expusieron los fundamentos filosóficos de la teología vedantina ortodoxa. Y tan pronto como se reconoce que Plotino o Meister Eckhart son filósofos, no es posible ignorar a Lao Tse, ni a los maestros del *yoga* hindú o budista. Y así se fueron añadiendo referencias a la China y a la India en nuestras historias del pensamiento, como notas de pie de página, ojeadas marginales, o capítulos preliminares, que adornaban la historia de la "verdadera" filosofía, que comenzó con los griegos jónicos, Tales, Anaximandro y Heráclito, en los siglos VI y V antes de Cristo[15].

A pesar de la influencia de este punto de vista, aun en los primeros años de este siglo muchos no quisieron conferir al pensamien-

[13] Infra, págs. 37-40 y 78-118.

[14] Infra, págs. 326 y sigs.; 358, 359.

[15] Georg Misch, discípulo de Dilthey y compilador de sus copiosos manuscritos póstumos, y que ahora [1942] se encuentra en Cambridge, Inglaterra, ha comparado los pasos y etapas de la filosofía griega durante el período anterior a Platón con desenvolvimientos paralelos en la historia china e india. Misch ha reunido textos de cada una de estas tres tradiciones, en los cuales se tratan problemas similares, y los ha presentado en una serie de traducciones selectas, junto con comentarios. (Georg Misch, *Der Weg in der Philosophie*, Leipzig 1926). [Hay ed. alemana posterior, ampliada, y traducción inglesa, parcialmente reelaborada sobre la segunda edición alemana. (*N. del T.*)].

to hindú el dignificante título de "filosofía". Sostenían que "filosofía" es un término griego que significa algo único y particularmente noble, nacido entre los griegos y proseguido solo por la civilización occidental. En apoyo de este aserto podían remitirse a la autoridad de Hegel que, ya un siglo antes que ellos, con magistral intuición y completo dominio de los datos disponibles, había tratado a la India y la China en su *Filosofía de la religión* y en su *Filosofía de la historia.* Hegel acuñó ciertas fórmulas aún insuperadas para el estudio de la historia, que han sido corroboradas por el conocimiento más reciente de los hechos y de las fuentes (hoy mucho mayor de lo que era en su época). Aunque sin par en su capacidad intuitiva, desterró a la India y a la China, junto con sus filosofías, de los principales capítulos de su obra, considerando que las hazañas de estas dos civilizaciones casi desconocidas eran una especie de preludio ejecutado antes de que se levantara el telón que ocultaba la "verdadera" historia, que comenzó en el Cercano Oriente, y la "verdadera" filosofía, que era un invento de los griegos. El argumento de Hegel —que sigue siendo el argumento de aquellos a quienes todavía repugna dar el título de "filósofos" a los inmortales pensadores de la India y de la China— es que a los sistemas orientales les falta algo. Comparados con la filosofía occidental, antigua y moderna, lo que evidentemente les falta es el contacto íntimo, renovado y fructífero con las progresistas ciencias naturales: les faltan los métodos críticos cada vez más perfectos y la concepción, cada vez más secular, ateológica, prácticamente antirreligiosa, del hombre y del mundo. Y se pretende que esto basta para restringir la aplicación de la palabra "filosofía" en el sentido que se le da en Occidente.

Hay que admitir que en este punto la Guardia Vieja tiene razón. La filosofía occidental se ha distinguido por su íntima y continua relación con la ciencia racional. Considérese, por ejemplo, el papel de las matemáticas aplicadas en la astronomía, la mecánica y la física griegas, o el planteamiento que pensadores como Aristóteles o Teofrasto hicieron de problemas de zoología y de botánica, metódicamente y sin el oscurecimiento de concepciones teológicas o místicas. Se ha sostenido que el pensamiento indio, en el mejor de los casos, puede compararse no con la gran línea de la filosofía occidental sino solo con el pensamiento cristiano medieval, desde los Padres de la Iglesia hasta santo Tomás de Aquino, cuando la especulación filosófica estaba sometida a los intereses de la fe "revelada" y obligada a desempeñarse como sierva o auxiliar de la teología *(ancilla theologiae),* sin permitírsele desafiar o analizar los fundamentos dogmáticos establecidos e interpretados por los decretos de los papas y mantenidos mediante la persecución de todos los herejes y librepensadores. La filosofía griega, y luego también la filosofía moderna —tal como la representan Giordano Bruno (que murió en la hoguera) y Descartes —invariablemente ha dejado tras de sí una

estela revolucionaria, produciendo en forma creciente y radical una liberación del pensamiento capturado por el tradicionalismo religioso. Ya a mediados del siglo v a.C., Anaxágoras fue desterrado de Atenas por declarar que el Sol no era el dios solar Helios sino una esfera celeste incandescente. Entre los crímenes imputados a Sócrates, por los que tuvo que beber la cicuta, figuraba el de falta de fe en la religión establecida, es decir en las divinidades tutelares de Atenas. Y desde los días de Bruno y Galileo en adelante, las ciencias y la filosofía modernas han alcanzado su actual madurez solo batallando a cada paso contra las doctrinas del hombre y de la naturaleza tradicionalmente establecidas por la Iglesia. Nada comparable, o por lo menos nada de magnitud tan revolucionaria y explosiva, se ha manifestado jamás en Oriente.

La filosofía occidental se ha convertido en el ángel custodio del pensamiento crítico y desprejuiciado. A esta posición ha llegado tras largos contactos con los progresistas métodos de las ciencias, a los cuales ha guardado constante fidelidad. Y está dispuesta a mantener esta actitud aun cuando de ello resulte la destrucción de todos los valores tradicionales en la sociedad, la religión y la filosofía. Algunos pensadores del siglo XIX negaron a la filosofía india igualdad de derecho porque se sentían responsables ante la verdad de las ciencias modernas, establecida mediante experimentos y críticas. Y la filosofía, tal como ellos la concebían, debía exponer los métodos de este progreso racional, salvaguardándolo contra el diletantismo, la lógica afectiva y los prejuicios arraigados de una especulación indisciplinada, muy propia del hombre arcaico.

Por otra parte, existe una actitud de reverente tradicionalismo, notable en la mayoría de los grandes documentos del pensamiento oriental, una disposición a someterse a las autorizadas declaraciones de los maestros inspirados que pretenden haber tenido contacto directo con la verdad trascendental. Esta característica sería indicio de una incorregible preferencia por la visión, la intuición y la experiencia metafísica antes que por el experimento, el trabajo de laboratorio y la reducción de los datos de los sentidos a fórmulas matemáticas exactas. Nunca hubo en la India tan estrecha afinidad entre la ciencia natural y la filosofía que permitiera una importante fecundación recíproca. No hay nada en la física, la botánica o la zoología hindú que pueda compararse con los grandes descubrimientos de Aristóteles, Teofrasto, Eratóstenes y los científicos de la Alejandría helenística. El pensamiento de la India no ha sido influido por las críticas, los nuevos materiales y las sugerencias que los pensadores occidentales han estado recibiendo continuamente de fuentes científicas. Y si no puede decirse que las ciencias naturales indias alguna vez igualaron las conocidas en Europa aun en tiempos de los griegos, ¡cuánto mayor es hoy su desigualdad!

Bajo el influjo de los grandes descubrimientos de nuestros la-

boratorios, la filosofía moderna ha reformado por completo su concepción de los problemas. Sin el desarrollo de la matemática, la física y la astronomía, sin la obra de Galileo, Torricelli y sus contemporáneos, nunca se hubiera descubierto la nueva manera de pensar cuyos representantes son Descartes y Spinoza. Spinoza se ganaba la vida como óptico, fabricando lentes, moderno instrumento de avanzada para las ciencias más recientes. La obra múltiple de Leibniz muestra con la mayor claridad la estrecha relación o, más bien, la fusión de la matemática y la física con la filosofía del siglo XVII. Y no es posible estudiar a Kant sin tomar en cuenta a Newton. Durante el siglo XIX, la contrapartida de la ciencia fueron las filosofías positivistas y empiristas de Comte, Mill y Spencer. En realidad, todo el curso del pensamiento occidental en la Edad Moderna ha sido fijado por el progreso incesante y pacificador de las ciencias racionales, secularizadas, desde los días de Francis Bacon y el surgimiento de la Nueva Ciencia, hasta el momento actual, en que las vertiginosas teorías de Einstein, Heisenberg, Planck, Eddington y Dirac sobre la estructura del átomo y del universo han proyectado nuevas tareas no solo para los filósofos de hoy sino para los de generaciones futuras.

Nada similar encontraremos en la historia de la India, aunque en la Antigüedad clásica existe una situación análoga desde Tales a Demócrito, y desde Platón y Aristóteles a Lucrecio. No pocos presocráticos se distinguieron en matemática, física y astronomía tanto como en la especulación filosófica. Tales se hizo más famoso prediciendo matemáticamente un eclipse de sol que declarando a sus contemporáneos que el agua es el elemento primario de todo el universo, idea que había sido común a varias mitologías anteriores. Del mismo modo, Pitágoras ganó celebridad como descubridor de ciertos principios básicos de la acústica. Aristóteles dice que los pitagóricos "se aplicaron al estudio de la matemática y fueron los primeros en hacer prosperar esa ciencia [16]". Considerando los principios del número como los primeros principios de todas las cosas existentes, Pitágoras descubrió experimentalmente que los intervalos musicales dependen de ciertas proporciones aritméticas entre las longitudes de las cuerdas en la misma tensión, y aplicó este descubrimiento de las leyes de la armonía a la interpretación de toda la estructura del cosmos. Así en la antigua Grecia como en la Europa actual, la especulación filosófica acerca de la estructura y de las fuerzas del universo, la naturaleza de las cosas y el carácter esencial del hombre, en gran medida ha sido influida por el espíritu de la investigación científica, cuyo resultado es la disolución de las ideas arcaicas, tradicionalmente establecidas por la mitología y la teología, acerca del hombre y el mundo. El tradicionalismo basado en la re-

16 Aristóteles, *Metafísica*, I, 985 *b* 24.

velación y en antiguas experiencias visionarias fue desacreditado. Siguió una serie de revoluciones intelectuales que en parte fueron causa y prototipo intelectual del derrumbe de nuestros sistemas sociales, producido siglos más tarde: desde la Revolución Francesa de 1789 hasta las revoluciones de Rusia y Europa Central en el siglo xx y, por último, los recientes levantamientos, no menos importantes, ocurridos en México, Sudamérica y China.

Por el contrario, la filosofía india se ha mantenido tradicional. Auxiliada y renovada no por el experimento externo sino por las experiencias íntimas de la práctica del *Yoga,* no ha destruido las creencias heredadas sino que las ha interpretado, y a su vez ha sido interpretada y corregida por las fuerzas de la religión. En la India, la filosofía y la religión difieren en ciertos puntos; pero no ha habido nunca un ataque total y disolvente, por parte de los representantes de la pura crítica, contra el baluarte inmemorial de las ciencias populares. Al final, ambas instituciones se han reforzado recíprocamente, de modo que en cada una de ellas pueden encontrarse características que en Europa atribuiríamos solo a su opuesta. De aquí que no carecieran de justificación los profesores de nuestras universidades que por tanto tiempo se negaron a dar el título griego y occidental de "filosofía" al pensamiento indio en torno a los problemas humanos de siempre. Sin embargo —y espero mostrarlo— existe y ha existido en la India algo que realmente es filosofía: una aventura tan osada y asombrosa como la más atriesgada que haya emprendido el mundo occidental. Solo que surge de una situación y una cultura orientales, apunta a fines relativamente extraños al espíritu de las universidades modernas y se sirve de otros métodos: los fines o metas que inspiraron a Plotino, Escoto Erígena y Meister Eckhart, así como las especulaciones de alto vuelo de presocráticos como Parménides, Empédocles, Pitágoras y Heráclito.

4. Los cuatro fines de la vida

El hecho es que no hay ninguna palabra sánscrita que abarque e incluya todo aquello que en la tradición literaria india llamaríamos "filosófico". Los hindúes disponen de varias maneras de clasificar los pensamientos que consideran dignos de aprender y de transmitir, pero carecen de una denominación única que comprenda todas sus generalizaciones fundamentales acerca de la realidad, la naturaleza humana y la conducta. El primero y principal de sus sistemas de clasificación es el de los cuatro fines, metas o campos de la vida humana.

1. *Artha,* el primer fin, consiste en las posesiones materiales. Las artes que sirven a este fin son las de la economía y la política,

las técnicas para sobrevivir en la lucha por la existencia contra la envidia y la competencia, la calumnia y el chantaje, la tiranía del déspota fanfarrón y la violencia de vecinos sin escrúpulos. Literalmente, la palabra *artha* significa "cosa, objeto, sustancia" y comprende todo el conjunto de objetos tangibles que podemos poseer, gozar y perder, y que necesitamos en la vida cotidiana para mantener una casa, sostener una familia y cumplir con los deberes religiosos, es decir, para realizar los actos virtuosos de nuestra vida[17]. Los objetos contribuyen también al goce sensible[18], al placer de los sentidos y a satisfacer las exigencias legítimas de la naturaleza humana: el amor, las bellas obras de arte, las flores, las joyas, las hermosas vestiduras, el alojamiento cómodo y los placeres de la mesa. La palabra *artha* connota, por tanto, "el usufructo de riquezas y de la prosperidad, las ganancias y la fortuna mundanas", y también "resultado"; en la vida comercial: "negocio, trabajo, precio", y en derecho: "demanda, acción, petición". Con referencia al mundo externo, *artha*, en su connotación más lata, significa "lo que puede percibirse, un objeto de los sentidos"; con referencia al mundo interno de la psique: "fin y meta, propósito, objeto, deseo, motivo, causa, razón, interés, uso, necesidad y preocupación"; como último miembro de un compuesto, *-artha*: "por causa de, en nombre de, para, a fin de". Este término reúne así todos los significados de: 1) el objeto de la actividad teleológica del hombre; 2) el medio de esa actividad; 3) la necesidad y el deseo sugeridos por esa actividad.

Hay en la India una literatura especial sobre el tema, en la cual el ámbito de la investigación se reduce al campo especial de la política: la política del individuo en su vida diaria y la política de obtener, ejercer y conservar el poder y la riqueza como rey. Hay fábulas de animales que ilustran este arte, pues la fábula es medio notabilísimo para presentar una filosofía realista de la vida. Los ejemplos consistentes en cuentos que proceden del mundo animal revelan e iluminan una despiadada ciencia de la supervivencia, un arte muy frío de prosperar a despecho de los constantes peligros que siempre acechan en la lucha por la vida y el poder, sostenida por los seres abierta o clandestinamente. Como todas las doctrinas indias, ésta es muy especializada y tiene por fin enseñar un arte. No está confundida o fundamentalmente alterada por inhibiciones mo-

[17] En la India se considera que los deberes religiosos y sociales son una deuda contraída al nacer en la comunidad y al permanecer en ella como miembro. Hay que pagar la deuda a los dioses que nos protegen y favorecen, a los antepasados a quienes debemos nuestra existencia, y a nuestros prójimos, con quienes compartimos las alegrías y las penas de la vida. El virtuoso cumplimiento de nuestro papel vital (*dharma*) es tema que se discutirá más adelante (págs. 42-43 y 128-147) como tercero de los Cuatro Fines.

[18] El placer (*kāma*) es otro de los Cuatro Fines; cf. infra, págs. 42-45 y 119-127.

rales; a las técnicas se las presenta químicamente puras. Los textos son secos, incisivos, despiadados y cínicos; reflejan en el plano humano las leyes sin compasión del conflicto animal. Los seres que se devoran entre sí y prosperan a expensas de los otros inspiran el pensamiento del autor. Los principios fundamentales son los del fondo del mar; de aquí que a la doctrina se la llame el *Matsya-nyāya*, "El principio o ley *(nyāya)* de los peces *(matsya)*", que viene a ser: "el pez grande se come al chico". A esta enseñanza también se la llama *Arthaśāstra*, "El autorizado manual *(śāstra)* de la ciencia de la riqueza *(artha)*", en el que se encuentran todas las intemporales leyes de la política, la economía, la diplomacia y la guerra.

La literatura en torno a este tema comprende así, por una parte, fábulas de animales y, por otra, tratados sistemáticos y aforísticos. De las primeras, los dos textos más conocidos son el *Pañcatantra*, "Los cinco tratados" y el *Hitopadeśa*, "Instrucción *(upadeśa)* en lo útil y beneficioso *(hita)*". De los tratados sistemáticos, el más importante es sin duda una obra enciclopédica conocida con el nombre de *Kauṭilīya Arthaśāstra*, cuyo nombre deriva de Cāṇakya Kauṭilya, que tradicionalmente se supone fue su autor, el legendario canciller de Candragupta el Maurya, que floreció a fines del siglo IV a. C. Cuando Alejandro Magno se internó por el noroeste de la India en 326 a. C., las provincias noroccidentales estaban gobernadas por la dinastía Nanda: unos cinco años después de la penetración de Alejandro, Candragupta, cuyo padre puede haber sido un Nanda, pero cuya madre era de origen humilde, destruyó esta casa y fundó el imperio de los Maurya, uno de los más poderosos en la historia de la India. El manual de política atribuido al sabio y astuto brahmán que se supone lo aconsejó y lo apoyó en su empresa, presenta un amplio, detallado y movido cuadro del estilo y de las técnicas de gobierno, guerra y vida pública en el período en cuestión[19]. Un tratado mucho más breve, llamado el *Bārhaspatya Arthaśāstra*, es una densa colección de aforismos supuestamente revelados por el dios Bṛhāspati, canciller mítico, sacerdote de la casa y principal consejero en política mundana de Indra, el rey de los dioses[20]. Otro sumario es el *Nītisāra* de Kāmándaki, "El extracto, jugo o esencia *(sāra)* del gobierno o conducta adecuada *(nīti)*[21]". Ésta es una obra

[19] *Kauṭilīya Arthaśāstra*, compilado por R. Shamasastry, Maisur, 1909; 2ª ed. revisada, 1919. Una traducción por el mismo investigador fue publicada en Bangalore, 1915; 2ª ed., 1923.

[20] *Bārhaspatya Arthaśāstra*, compilado y traducido por F. W. Thomas, Punjab Sanskrit Series, Lahore, 1921. Sobre Bṛhāspati, cf. infra, págs. 70-71.

[21] *Kāmandakīya Nītisāra*, traducido por M. N. Dutt, Wealth of India Series, Calcuta, 1896. El verbo *nī* significa "conducir, guiar, gobernar, dirigir", y el sustantivo *nīti*, "dirección, guía, administración; comportamiento, propiedad, decoro; curso de la acción, política; prudencia, sabiduría política, arte del estadista". Por lo tanto, *Nītisāra* es sinónimo de *arthaśāstra*.

muy posterior a la de Kauṭilya, compuesta en versos didácticos, a veces encantadores, que pretende contener el extracto o esencia de la compilación anterior. En muchos diálogos didácticos, cuentos y fábulas de la gran epopeya nacional, el *Mahābhā'rata,* se hallan también valiosos elementos, trozos sueltos y fragmentos de tratados hoy perdidos, procedentes de la época feudal de la India, en los siglos VIII y VII a. C. Y tenemos también algunas otras obras menores que a veces modifican la ciencia para acomodarla en cierto modo a las exigencias de la ética y de la religión[22].

De estas fuentes puede extraerse una filosofía de la vida práctica, filosofía dinámica, ingeniosa y absolutamente realista, y también una teoría de la diplomacia y del gobierno comparables al arte político de Maquiavelo y Hobbes. El *Arthaśāstra* indio es semejante y comparable, asimismo, a *La República* y *Las Leyes* de Platón, y a la *Política* de Aristóteles.

2. *Kāma,* el segundo de los cuatro fines de la vida, es el placer y el amor. En la mitología india, Kāma es el equivalente de Cupido. Es el dios hindú del amor que con el arco de flores y cinco flores por flechas envía deseos que estremecen el corazón. Kāma es el deseo encarnado y, como tal, es dueño y señor de la Tierra, así como de las esferas celestes inferiores.

El principal texto clásico de las enseñanzas sobre el *Kāma* que ha llegado hasta nosotros es el célebre *Kāmasūtra* de Vātsyā'yana[23]. Esta obra ha dado a la India una ambigua reputación de sensualidad, lo cual es bastante erróneo, pues el tema erótico se presenta en un plano enteramente secularizado y técnico, más o menos como manual de amantes y cortesanas. La actitud dominante de los hindúes, en realidad, es austera, casta y extremadamente contenida, y se señala por acentuar las actividades puramente espirituales y sumirse en experiencias religiosas y místicas. La enseñanza del *Kāma* se originó con vistas a evitar y corregir la frustración de la vida matrimonial, que tiene que haber sido muy frecuente cuando los casamientos por conveniencia eran la regla y los casamientos por amor la rara excepción. A través de los siglos, el casamiento había llegado a convertirse en un asunto de familias. Los jefes de las familias cerraban tratos basándose en horóscopos establecidos por astrólogos y en consideraciones económicas y sociales, determinando así el des-

22 En M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur,* Leipzig, 1920, tomo II, págs. 504-536, se encontrará una reseña sobre la bibliografía y una exposición de todo este tema.

23 *Sūtra,* "hebra, sarta de reglas, aforismos" (compárese con la palabra latina y española "sutura"). Un *sūtra* es un manual, un libro de reglas. Hay *sūtra* para cada aspecto de la vida india. Estos aforismos fueron compuestos principalmente entre los años 500 y 200 a. C.

tino de los jóvenes novios. Sin duda había muchas casas tristes y aburridas, donde un poco de estudio de la ciencia de las cortesanas hubiera sido de gran utilidad. Este compendio de las técnicas del ajuste y del estímulo fue compilado para una sociedad de emociones frías, no para libertinos.

Aunque la literatura sobre el *Kâma* que ha llegado hasta nosotros es excesivamente técnica, todavía pueden extraerse de ella algunas ideas fundamentales acerca de la actitud recíproca de los sexos, algunas nociones de la psicología del amor según los hindúes, análisis de los sentimientos y formas de expresar las emociones, así como una concepción de la finalidad y ámbito propios del amor. Mejor aún que el *Kāmasūtra* es, para este fin, otra clase de tratados dedicados a las diferentes artes del placer: los manuales de poética y de representación llamados *Nāṭyaśāstra,* que resumen, para los profesionales, la técnica del baile, las pantomimas, el canto y la representación teatral. Presentan y discuten los tipos corrientes del héroe y de la heroína hindúes. Bosquejan los rasgos de su psicología, descubren la marcha de los sentimientos que experimentan en diferentes situaciones típicas. Estos textos reflejan una psicología de las emociones finamente desarrollada, comparable a la tipología y pintura de las emociones y reacciones humanas presentadas en Occidente por la ópera italiana y la tragedia francesa de los siglos XVII y XVIII. Aquellas obras nos recuerdan constantemente los ensayos y aforismos de psicólogos literarios franceses como La Bruyère, La Rochefoucauld, Chamfort y Vauvenargues, que renovaron la tradición griega de Teofrasto, quien a su vez habíase inspirado en el teatro griego.

3. *Dharma,* el tercero de los cuatro fines, comprende todo el conjunto de los deberes religiosos y morales. También está personificado como un dios, pero de carácter relativamente abstracto.

Los textos son los *Dharmaśāstra* y los *Dharmasūtra,* o libros de la Ley. Algunos se atribuyen a personajes mitológicos, como Manu, antepasado del hombre, otros a ciertos eminentes santos y maestros brahmánicos de la antigüedad. El estilo de los más antiguos —por ejemplo los de Gáutama, Āpastamba y Baudhā'yana, que pertenecen a los siglos V y siguientes a. C.[24]— se parece al de la prosa védica tradicional en su última etapa. Estas obras primitivas están llenas de prescripciones sociales, rituales y religiosas, destinadas a alguna de las escuelas védicas. Pero los libros jurídicos posteriores —y muy notablemente el gran compendio atribuido a Manu[25]— alcanzan a cubrir todo el conjunto de la vida ortodoxa hindú. Encontramos aquí

[24] Traducidos por G. Bühler en la serie de Sacred Books of the East, vol. II (Āpastamba y Gáutama) y vol. XIV (Baudhā'yana).

[25] *Mā'nava Dharmaśāstra,* trad. de Bühler en la serie citada, vol. XXV.

minuciosamente formulados, sobre la base de prácticas inmejorables atribuidas a las enseñanzas del mismísimo Creador, ritos y muchas reglamentaciones sociales de las tres castas superiores: las del *brā'hmaṇa* (brahmán, sacerdote), del *kṣátriya* (noble) y del *vaiśya* (mercader y agricultor). En este sistema, quien recibe el más alto lugar y honor no es el rey ni el millonario sino el sabio, el santo, el Mahātma (que literalmente significa "magnánimo": "Espíritu o Yo [*ātman*] grande [*mahānt*]"). Como visionario que expresa la verdad intemporal, de él toda la sociedad deriva su orden. En rigor, el rey es solo el administrador de ese orden; los agricultores y mercaderes proporcionan los materiales que dan cuerpo a la forma; y los trabajadores (*śūdra*) son quienes contribuyen con el necesario trabajo físico. Así todos están coordinados para revelar, conservar y experimentar la gran imagen divina. *Dharma* es la doctrina de los deberes y derechos de cada uno en la sociedad ideal, y como tal es la ley o espejo de toda acción moral.

4. *Mokṣa, apavarga, nirvṛtti* o *nivṛtti*, el cuarto de los cuatro fines, es la redención o liberación espiritual. Se la considera como finalidad última, como bien humano definitivo, y como tal está por encima y en contraste con las tres anteriores.

Artha, Kāma y *Dharma*, conocidos con el nombre de *trivarga* ("el grupo de tres"), son las actividades mundanas; cada una implica su propia orientación o "filosofía de la vida" y a cada una le está dedicada una literatura especial. Pero, con mucho, la mayor parte del pensamiento, investigaciones, enseñanzas y escritos indios está dedicada al tema supremo de liberarse de la ignorancia y de las pasiones que nos someten a la ilusión general del mundo. *Mokṣa* deriva de la raíz *muc-*, "desatar, liberar, soltar, dejar en libertad, libertar, dejar, abandonar". *Mokṣa* significa "liberación, escape, libertad; rescate; emancipación final del alma". *Apavarga* procede del verbo *apa-vṛj-*, que quiere decir "separar, destruir, disipar, romper, destrozar, arrancar". *Apavarga* significa el acto de arrojar un proyectil, y de soltar algo; también significa "culminación, fin" y el cumplimiento o ejecución de un acto. *Nirvṛtti* es "desaparición, destrucción, reposo, tranquilidad, cumplimiento, realización, liberación de la existencia terrenal, satisfacción, felicidad, beatitud". Y *nivṛtti* es "cesación, terminación, desaparición; abstinencia de actividad o trabajo; abandono, desistimiento de hacer algo, renuncia, suspensión de actos o emociones mundanas; quietismo, apartamiento del mundo; descanso, reposo, felicidad". Todos estos términos del diccionario sugieren en conjunto algo de lo que significa el fin más alto de la vida humana tal como lo concibe el sabio hindú.

El *paramārtha* indio —que significa "objeto (*artha*) supremo (*párama*)"— es nada menos que la realidad fundamental en la que se basa el reino fenoménico. Su captación se produce cuando las

nuevas impresiones conducidas por los sentidos físicos a los centros nerviosos del cerebro, al servicio de las pasiones y emociones de un yo, han dejado de engañar. Uno queda entonces "des-ilusionado". *Paramārtha-vid*, "el·que conoce *(vid)* el objeto supremo *(paramārtha)*" es por consiguiente el término sánscrito que el diccionario traduce aproximadamente con la palabra "filósofo".

5. Liberación y progreso

La mejor manera de comprender un sistema de filosofía es verlo condensado en sus términos principales. Una exposición elemental debe, por consiguiente, presentar e interpretar las palabras que se han utilizado para concebir las ideas más importantes. El pensamiento de la India se adapta de modo excelente a este enfoque, porque todos sus términos pertenecen al sánscrito y han servido por mucho tiempo en la lengua diaria de la poesía y la novela así como en literaturas técnicas, por ejemplo la de medicina. No son términos limitados a la extraña atmósfera de las escuelas y doctrinas especializadas. Los sustantivos, verbigracia, que constituyen el grueso de la terminología filosófica, se hallan a la par de verbos derivados de las mismas raíces y denotan actividades y procesos que expresan el mismo contenido. Siempre es posible llegar al mismo sentido fundamental estudiando los usos comunes de la palabra en la vida diaria y, de este modo, determinar no solo sus matices y valores implícitos sino también las connotaciones y metáforas que el término sugiere. Todo ello representa un notable contraste con la situación del Occidente contemporáneo, en el que, con mucho, la mayor parte de los términos filosóficos proceden del griego o del latín, no pertenecen a la vida real, y sufren por ello de inevitable falta de claridad y vigor. La palabra "idea", por ejemplo, significa cosas muy diferentes según que queramos entender a Platón, Locke, la moderna historia de las ideas, la psicología o una conversación cualquiera. Hay que considerar por separado cada caso, cada autor, período y escuela. En cambio el vocabulario indio se relaciona tan estrechamente con las prácticas generales de la civilización que siempre es posible interpretarlo a través de su significación general.

Pasando revista al conjunto de acepciones propias de un término sánscrito podemos ver cómo funciona el pensamiento indio, por así decirlo, desde dentro. Esta técnica corrige los inevitables errores de interpretación que surgen, aun en las traducciones mejor intencionadas, como resultado de la vasta gama de asociaciones diferentes evocadas por los términos europeos. En realidad no tenemos equivalentes verbales precisos para traducir del sánscrito, sino solo engañosas aproximaciones en las que resuenan asociaciones

occidentales necesariamente muy distintas de las resonancias del mundo indio. Este hecho ha inducido al Occidente a cometer toda clase de falsas deducciones acerca de la naturaleza, fines y medios del pensamiento oriental. Aun el intérprete más fiel se encuentra propalando datos erróneos por la simple razón de que sus palabras se introducen en un contexto europeo tan pronto como salen de su boca. Solo si consultamos continuamente el diccionario sánscrito podemos llegar a percibir algo del amplio cañamazo en el que se insertan las frases y que ha servido durante siglos de vehículo al pensamiento vivo de la India.

Por ejemplo, la importancia dada por las filosofías ascéticas al ideal y fin supremo del *mokṣa* y el consiguiente caudal de literatura sobre el tema llevan al estudiante occidental a una concepción extremadamente unilateral de la civilización india. La verdadera fuerza del ideal no puede comprenderse fuera de su contexto, y ese contexto es el del mundo indio, no el de la moderna civilización industrial. El *mokṣa* es una fuerza que se ha grabado en todos los rasgos, caractere y disciplinas de la vida india y que ha formado toda la escala de valores. Debe entenderse no como una refutación sino como coronación final del éxito del hombre triunfante En síntesis: la mayor parte de la filosofía india propiamente dicha se interesa por guiar al individuo durante la segunda parte de su vida, no durante la primera. No antes sino después que uno ha cumplido con los fines mundanos normales de la vida individual, después de haber cumplido los deberes como miembro moral y sostén de la familia y de la comunidad, el hombre se vuelve hacia el final de la aventura humana. De acuerdo con el *dharma* hindú, la vida del hombre se divide en cuatro etapas *(āśrama)* claramente distintas. La primera es la del estudiante, "el que ha de ser enseñado *(śiṣya)* "el que acompaña, atiende y sirve a su *guru*" *(antevāsin)*. La segunda es la del dueño de casa *(gṛhastha)*, que es el gran período de la madurez y del ejercicio de su debido papel en el mundo. La tercera es la del retiro al bosque para meditar *(vanaprastha)*. Y la cuarta es la del sabio vagabundo y mendicante *(bhikṣu)*. El *mokṣa* es para los dos últimos, no para el primero ni el segundo.

Grāma, "el poblado" y *vana,* "el bosque", se oponen recíprocamente. Para el *grāma,* a los hombres les ha sido dado "el grupo de tres" *(trivarga)* y los manuales de los fines y metas normales de la vida mundana; mas para el *vana* —el bosque, la ermita, la acción de librarse de esta carga terrenal de objetos, deseos, deberes y otras cosas— el hombre necesita las otras disciplinas, el otro camino, los otros ideales, técnicas y experiencias —muy diferentes— de la "liberación". Los negocios, la familia, la vida secular, como las bellezas y esperanzas de la juventud y los éxitos de la madurez, ahora han quedado atrás: solo queda la eternidad. Y, así, la mente se dirige a ella y no a las tareas y zozobras de esta vida, ya pasadas, que

vinieron y se fueron como un sueño. El *mokṣa* apunta más allá de las estrellas, no a la calle del poblado. Es la metafísica llevada a la práctica. Su finalidad no es echar los cimientos de las ciencias, desarrollar una teoría del conocimiento de validez general o controlar y mejorar los métodos para encarar científicamente el espectáculo de la naturaleza o los documentos de la historia humana, sino para romper el velo tangible. El *mokṣa* es una técnica para trascender los sentidos a fin de descubrir, conocer y permanecer identificado con la realidad intemporal en que se basa el sueño de la vida en el mundo. El sabio conoce e interpreta la naturaleza y el hombre en tanto son visibles, pero solo para pasar a través de ellos hacia el bien metafísico supremo.

Por otra parte, en Occidente carecemos de metafísica —práctica o de otra clase— desde mediados del siglo XVIII. En contraste diametral con la concepción dominante en Oriente acerca de la insustancialidad del mundo que cambia y que perece, nuestras mentes materialistas han desarrollado y favorecido una concepción optimista de la evolución y, junto con ella, una ferviente fe en la perfectibilidad de las cosas humanas mediante la planificación, la tecnología, la difusión de la educación y la apertura de oportunidades para todos. Mientras el hindú se siente totalmente a merced de las fuerzas destructivas de la muerte (enfermedades, plagas, guerras, tiranía e injusticias humanas) e inevitable víctima del implacable fluir del tiempo (que devora individuos, destruye lo mejor de reinos y ciudades y hasta reduce las ruinas a polvo), nosotros sentimos el poder del genio humano para inventar y organizar, la soberana fuerza del hombre para lograr la disciplina colectiva y el impulso y la capacidad de controlar las fuerzas motoras de la naturaleza. Somos nosotros quienes efectuamos los cambios; la naturaleza permanece siempre igual. Y esta naturaleza conquistada por el análisis científico puede ser uncida al carro triunfal de los adelantos humanos. Los pensadores europeos del siglo XVIII creían en la progresiva ilustración colectiva: la sabiduría iba a disipar las tinieblas, haciendo que la sociedad se tornara perfecta, noble y pura. El siglo XIX creyó en el progreso material y social de la colectividad: la conquista de las fuerzas naturales, la abolición de la violencia, la esclavitud y la injusticia, y la victoria no solo sobre el dolor sino aun sobre la muerte prematura. Y ahora el siglo XX está convencido de que solo mediante una vasta e intensa planificación y organización será posible salvar nuestra civilización.

La fragilidad de la vida humana realmente no nos obsesiona como ocurría con nuestros antepasados en los siglos XV y XVI. Nos sentimos más resguardados contra las vicisitudes, mejor asegurados contra los reveses de la fortuna; la vejez y la decrepitud ya no nos llenan de desesperación y resignación. Creemos que somos nosotros mismos quienes constituimos nuestra providencia, pues nos apresu-

ramos, en la histórica batalla humana, a dominar la tierra y sus elementos, a controlar sus reinos minerales, vegetales, animales y aun subatómicos. Ahora estamos revelando gradualmente las fuerzas secretas de la existencia, la compleja química y alquimia orgánica del proceso vital, tanto en nuestra propia psique o en nuestro cuerpo como en el mundo que nos rodea. Ya no nos sentimos atrapados en las mallas de una inconquistable trama cósmica. Y así, como corresponde a todo ello, tenemos nuestra lógica de las ciencias, métodos experimentales y psicología, pero carecemos de metafísica.

Ya no nos interesan realmente las especulaciones de alto vuelo. No basamos nuestras vidas en fascinantes o consoladoras interpretaciones totales de la vida y del universo, siguiendo líneas como las de la teología tradicional o las de la especulación meditabunda; preferimos las cuestiones de detalle que nos ofrecen nuestras múltiples ciencias sistemáticas. En lugar de una actitud de aceptación, resignación y contemplación, cultivamos una vida de incesante movimiento, provocando cambios a cada instante, mejorando unas cosas, planeando otras, sometiendo a programas los espontáneos crecimientos naturales. Nuestro pensamiento ha sustituido el arcaico fin de comprender la vida y el cosmos en conjunto mediante la especulación general, con un ideal de múltiples actividades cada vez más perfeccionadas, de entendimientos muy especializados, y con el dominio de detalles concretos. La religión y la filosofía se han transformado en ciencia, tecnología y economía política. Siendo así, y por ser el *mokṣa* el principal objeto de la filosofía india, podemos muy bien preguntarnos si nos encontramos en condiciones de comprender esa remota doctrina, aferrados como estamos a nuestra persecución de *artha, kāma* y *dharma,* y sintiéndonos plenamente satisfechos de ser así.

De este modo damos con otra de las diferencias fundamentales entre las filosofías del Occidente moderno y del Oriente tradicional. Considerado desde los puntos de vista de las disciplinas hindúes y budistas, nuestro enfoque puramente intelectual de todas las cuestiones teóricas que no se refieran directamente al *trivarga* parecería diletantismo superficial. A lo largo de su evolución, en tiempos comparativamente modernos, el pensamiento occidental se ha vuelto completamente exotérico. Se lo supone abierto a la investigación de todo intelectual que satisfaga los requisitos generales de *a*) una educación básica, y *b*) alguna instrucción intelectual especializada que le permita seguir el razonamiento. Pero no era éste el camino que había de seguirse en los antiguos tiempos de Platón. Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω ἐμὴν στέγην: "Nadie sin preparación matemática puede cruzar este mi umbral[26]." Se dice que Platón hizo grabar esta advertencia encima de la puerta de su casa en homenaje a Pi-

[26] Tzetzes, *Chiliades* 8. 973.

tágoras y a sus contemporáneos sicilianos que estaban revolucionando las matemáticas, como Arquitas de Tarento. En cambio en los tiempos modernos se supone que la educación secundaria y cuatro años de universidad abren las puertas al *sanctum sanctorum* de la Verdad última. La India en este punto está con Platón; y ésta es otra de las razones por las cuales los profesores de las universidades europeas y americanas tenían justificativos para negar la entrada del pensamiento indio al templo que ellos le habían construido a la "filosofía".

Capítulo II

LOS FUNDAMENTOS DE LA FILOSOFIA INDIA

1. La filosofía como modo de vida

En la antigua India cada rama del saber estaba asociada a un arte muy especializado y a una correspondiente forma de vida. El saber no debía recogerse primordialmente de libros o de conferencias, discursos y conversaciones, sino que era necesario llegar a dominarlo mediante un aprendizaje al lado de un maestro competente. Se necesitaba la entrega sincera de un discípulo maleable a la autoridad del *guru,* y sus requisitos esenciales eran la obediencia *(śuśrūṣā)* y fe absoluta *(śraddhā).* La *śuśrūṣa* es el ferviente deseo de oír, obedecer y retener lo que se oye; implica respeto, reverencia y espíritu de servicio. La *śraddhā* es la confianza y la compostura de la mente; exige la total ausencia de toda clase de pensamiento y crítica independientes por parte del alumno; y también incluye reverencia, así como un fuerte y vehemente deseo de aprender. Esa palabra sánscrita significa también "el deseo de una mujer encinta".

El discípulo que lleva en sus adentros la verdad apetecida como el cachorro llevaba en sí al tigre de la selva [1], se somete sin reservas a su *guru,* reverenciándolo como personificación del divino saber que se le ha de impartir, pues el maestro es portavoz de un saber superior y dueño de un arte especial. El discípulo en su culto religioso debe convertirse en devoto de la divinidad que preside el especial arte y sabiduría que en adelante constituirá el principio formativo de su carrera. Tiene que compartir la casa de su maestro durante años, servirle en su casa y ayudarlo en su trabajo, ya sea su oficio el de sacerdote, mago, asceta, médico o alfarero. Las técnicas tienen que ser aprendidas por una práctica constante, en tanto

[1] Supra, págs. 18-20.

que la teoría se enseña mediante la instrucción oral suplementada por un estudio completo de los manuales básicos. Y, lo que es más importante, tiene que producirse una "transferencia" entre el maestro y el discípulo, porque debe ocurrir una especie de transformación. El discípulo, como metal maleable, debe ser formado en el molde del maestro que le sirve de modelo, y esto es así no solo con respecto a cuestiones de saber y de arte sino también, mucho más profundamente, a toda la actitud personal. En cuanto a la vida y a la moral del *guru* mismo, se requiere su total identificación, una absoluta y puntual correspondencia entre sus enseñanzas y su forma de vida, es decir, la identidad que en Occidente podríamos esperar solo de un monje o de un sacerdote.

No se exige una actitud de crítica sino una gradual formación en el molde de la disciplina. La instrucción es aceptada y seguida, por así decirlo, a ciegas; pero, con el correr del tiempo, a medida que el discípulo aumenta su capacidad para entender su materia, la comprensión viene sola. Esta ciega aceptación y la subsiguiente comprensión intuitiva de la verdad se conoce en Europa principalmente como práctica de la Iglesia católica. En una de las novelas de Flaubert, en *Bouvard et Pécuchet,* se describe el caso de dos librepensadores desilusionados de su modo de vivir que, después de intentar suicidarse, vuelven a la fe de su niñez y al paisaje campesino de sus primeros años. Se dirigen al cura y lo asaltan con sus dudas, inquietudes y escepticismo; pero el sacerdote solo replica: *"Pratiquez d'abord."* Es decir: "Adoptad y practicad primero la forma ortodoxa establecida de los deberes rituales, asistiendo a misa regularmente, rezando, yendo a confesión y comunión. Luego, gradualmente, entenderéis y vuestras dudas se disiparán como la niebla bajo la luz del sol. No necesitáis sondear las grandes profundidades del dogma de la Trinidad ni los otros misterios, pero debéis en verdad profesar y sentir una fe absoluta en que, en última instancia, esas cosas de algún modo tienen que ser verdaderas. Luego permaneced firmes en la esperanza de que su significado pueda llegar a seros inteligible, a medida que aumenta en el interior de vosotros el efecto de la gracia sobrenatural."

Precisamente, de esta manera, la filosofía oriental va acompañada y auxiliada por la práctica de una forma de vida: la reclusión monástica, el ascetismo, la meditación, la plegaria, ejercicios de *yoga* y diarias horas dedicadas al culto. La función del culto consiste en imbuir al devoto de la divina esencia de la verdad. Ésta se manifiesta bajo las formas simbólicas de las divinidades o de otras figuras sobrehumanas, sagradas, que tienen por objeto dirigir el pensamiento, y también a través del maestro mismo que, representando la verdad encarnada, revela continuamente la verdad, tanto en su enseñanza como en su forma de vida. En este sentido la filosofía de la India guarda una relación tan estrecha con la reli-

gión, los sacramentos, las iniciaciones y las formas de práctica litúrgica, como la filosofía occidental moderna con las ciencias naturales y sus métodos de investigación.

La concepción india de la identidad de la personalidad y la conducta con la enseñanza aparece claramente expuesta en el oportuno comentario que un amigo mío, hindú, hizo a un libro popular sobre la filosofía oriental.

—Después de todo —dijo—, la verdadera adquisición es solo aquella que se halla confirmada en nuestra propia vida. El valor de los escritos de un hombre depende del grado en que su vida misma da ejemplo de su enseñanza.

2. El discípulo calificado

En el campo especial de la filosofía brahmánica ortodoxa encontramos un buen ejemplo de la actitud del discípulo hindú con respecto a su materia si consultamos las primeras páginas de un pequeño tratado para principiantes que data de mediados del siglo xv de nuestra era, conocido con el título de *Vedāntasāra:* "La esencia *(sāra)* de la doctrina del *Vedānta* [2]". Desde luego, podemos leer la traducción de este texto de la misma manera que uno lee un ensayo de Locke, Hume o Kant; pero hay que tener en cuenta que sus estrofas no fueron escritas para ser asimiladas de ese modo. En rigor, desde el principio la pregunta preliminar nos pone en guardia: "¿Quién es competente y, por ende, está capacitado para estudiar el *Vedānta* con el fin de realizar la verdad?" Esta cuestión puede contestarse fácilmente por lo que a nosotros respecta: "No nosotros los occidentales. No los intelectuales." Esto se aclarará en seguida.

Cuando el "estudiante competente" *(adhikārin)* se pone a estudiar el *Vedānta* debe experimentar una actitud no de crítica o de curiosidad sino de completa fe *(śraddhā)* en que con las fórmulas del *Vedānta* que le van a comunicar podrá descubrir la verdad [3]. Además tiene que desear fervientemente liberarse de las cargas de la vida mundana y querer realmente escapar de la esclavitud de esta existencia de individuo atrapado en el torbellino de la ignorancia. Esto recibe el nombre de *mumukṣutva* o *mokṣa-icchā:* "el deseo de liberación [4]". Así como el hombre que lleva sobre su cabeza una carga de leña incendiada correrá a un charco a apagar

[2] *Vedāntasāra of Sadānanda*, traducción con introducción, texto y comentarios de Swāmī Nikhilānanda, Mayavati, 1931.
pág. 25, la *nota del compilador.*

[3] *Vedāntasāra* 24.

[4] *Ib.* 25.

las llamas, así también el *adhikārin*, quemado por los agudos dolores del fuego de la vida mundanal, su nacimiento, su muerte, su complacida ineficacia, vuela hacia el *guru* versado en los *Veda*, que, habiendo ya alcanzado el ideal del *Vedānta*, ahora vive sereno, consciente sin cesar de la esencia del ser imperecedero. El *adhikārin* debe llegar a este *guru* trayendo presentes en la mano, listo para servir y preparado para obedecer en toda forma. "El estudiante competente es un aspirante que, habiendo estudiado los Cuatro *Veda* y sus miembros *(Vedāṅga)*[5], de acuerdo con el método prescrito, ya tiene una comprensión general del saber védico. También tiene que haberse purificado de todos los pecados provenientes de esta vida o de otras anteriores, absteniéndose de todos los ritos tendientes a cumplir deseos mundanos y a causar daño a los demás, y realizando fielmente todos los días las devociones ortodoxas y los ritos obligatorios especiales para ocasiones como, por ejemplo, el nacimiento de un niño. Además tiene que haber practicado las austeridades especiales conducentes a la expiación del pecado[6] y todas las meditaciones ortodoxas usuales que tienen por objeto la concentración de la mente[7]. Mientras los "ritos" penitenciales —especiales y cotidianos— que hemos señalado tienen por finalidad depurar la mente, las "meditaciones" se proponen llevarla a un estado de concentración en un solo punto (el estado de la "punta única"[8]).

Según la creencia tradicional, la realización de estos ritos y devociones prescritos llevará al devoto después de la muerte al "cielo de los antepasados" *(pitṛ-loka)* o a la "esfera de la verdad" *(satya-loka)* superior. Pero el adepto del *Vedānta* no da importancia a estos resultados placenteros, ni los considera deseables; son meros productos marginales de la disciplina, puestos en los que el viajero debe detenerse, que ya no le interesan. Están todavía dentro de los mundos del nacimiento y no representan sino una

[5] Manuales auxiliares sobre fonética, ritual, gramática, etimología, prosodia y astronomía.

[6] Es decir, reduciendo la dieta gradualmente con el menguar de la luna, hasta que en la noche en que no hay luna no se come nada; luego, aumentando todos los días un catorceavo, al llegar a la luna llena se obtiene de nuevo la dieta normal *(cāndrā'yana)*. Estas austeridades están descritas en las leyes de Manu: *Mā'nava Dharmaśāstra* 11, 217.

[7] Ejercicios de meditación sobre la especial divinidad tutelar *(iṣṭadévatā)* del devoto, que es un "aspecto con cualidades" *(sa-guṇa)* de la esencia suprema *(Brahman)*. El *Brahman* mismo carece absolutamente de cualidades *(nir-guṇa)* y en consecuencia está más allá del alcance de los poderes de la mente humana normal. Las diversas *iṣṭadévatā*, imágenes y personificaciones, son, por lo tanto, sólo auxiliares, guías o acomodaciones preliminares que sirven para preparar el espíritu del devoto para su realización final, que trasciende toda forma.

[8] *Vedāntasāra* 6. 13.

continuación de la ronda de la existencia *(saṁsāra)*, aunque sea en realidad un episodio muy feliz, que, se dice, dura por incontables milenios. Más que las bienaventuranzas del cielo, el vedantino desea ver a través y más allá del carácter ilusorio de la existencia en cualquiera de sus formas, tanto del burdo plano terrestre como de las esferas más altas. Ha sacrificado por completo toda idea de gozar de los frutos de sus buenas obras; toda recompensa que reciba como resultado de su perfecta devoción la entrega a la divinidad personal a quien sirve. Sabe que no es él quien actúa sino la Persona Espiritual que mora, omnipresente, dentro de él mismo y de todas las cosas, y a quien él, como devoto, está totalmente dedicado: el Dios que es el Yo *(ātman)* dentro de su corazón.

El medio necesario que el estudiante debe emplear para trascender la ilusión es, ante todo, "la discriminación entre las cosas permanentes y las transitorias" *(nitya-anitya-vastu-viveka)*[9]. "Solo el *Brahman* —dice la doctrina— es la sustancia permanente; todo lo demás es transitorio[10]." Todos los objetos de este mundo, agradables a los sentidos: guirnaldas de flores, perfumes, mujeres hermosas, placeres de toda clase, son meramente transitorios; llegan como resultado de nuestros actos *(karman)*. Pero los placeres del otro mundo, que también son resultado de nuestros actos, tampoco son eternos.

El segundo requisito de quien estudia el *Vedānta* es un resuelto desdén por todo lo ilusorio. Tiene que renunciar, sincera y eficazmente, a todo fruto posible de sus actos virtuosos. Éste es el verdadero renunciamiento *(ihāmutrārthaphalabhogavirāgaḥ*, "indiferencia *(virāgaḥ)* al goce *(bhoga)* de los frutos *(phala)* de la acción *(artha)* tanto aquí *(iha)* como en el más allá *(amutra)*[11]".

El tercero de los medios necesarios es la concentración, tratada en el capítulo de "Los seis tesoros", el primero de los cuales es *śama*, "quietud mental, pacificación de las pasiones[12]". El *śama* es la actitud o forma de conducta que mantiene a la mente libre de las perturbaciones que provocan los objetos sensibles; la única actividad sensorial que le está permitida al estudiante de filosofía es

9 *Ib.* 15.

10 *Ib.* 16.

11 *Ib.* 17.

El renunciamiento a los frutos de la acción es la fórmula fundamental del *Karma-Yoga*, el camino de la liberación por la acción, que tiene su expresión clásica en la *Bhágavad-Gītā* 3. Todos los actos deben realizarse como parte del deber que hay que cumplir *(dharma)*, realizándolos como se desempeña el papel de un actor en el escenario de la vida. Pertenecen a la pieza teatral *(līlā)*, no al verdadero Yo *(Ātman)* del actor. "Por lo tanto, realiza siempre sin apego la obra que tienes que hacer; porque un hombre que hace su obra sin apego alcanza lo supremo". *(Bhágavad-Gītā* 3. 19). Véase infra, págs. 305-307.

12 *Vedāntasāra* 18 - 19.

la de escuchar atentamente a su *guru*. El segundo tesoro, *dama*, representa una segunda etapa en el autodominio: "el sometimiento de los sentidos [13]". Según la psicología clásica hindú, el hombre tiene cinco facultades de percepción (oído, tacto, vista, gusto, olfato), cinco facultades de acción (habla, prensión, locomoción, evacuación, generación) y un "órgano interno" de control *(antaḥkāraṇa)* que se manifiesta como yo *(ahaṅkāra)*, memoria *(cittam)*, entendimiento *(buddhi)*, y pensamiento *(manas)* [14]. La palabra *dama* se refiere al hecho decisivo de alejar del mundo externo todo este sistema. El tesoro siguiente, *uparati*, es el "completo" cese de las facultades que tienen por objeto la percepción y la actividad sensibles [15]. El cuarto, *titikṣā*, "paciencia, aguante", representa el poder de soportar sin la menor inquietud el calor y el frío extremos, la buena y la mala fortuna, los honores y los insultos, las pérdidas y las ganancias y todos los demás "pares de opuestos" *(dvandva)* [16]. El discípulo está ahora en condiciones de dirigir su mente más allá de las distracciones mundanas. Ahora puede obtenerse, por lo tanto, el quinto tesoro: *samādhāna*, "la constante concentración de la mente". El discípulo es capaz de mantener su atención fija en las enseñanzas del *guru*, puede sumirse ininterrumpidamente en los textos sagrados o en los símbolos y temas inefables de sus intensas meditaciones [17]. *Sam-ā-dhā* significa "juntar, unir, componer, coleccionar, concentrar, fijar, aplicar atentamente (como el ojo o la mente)". *Samādhāna* es el estado alcanzado y también la actividad misma. Consiste en fijar la mente en algo, en una contemplación absolutamente imperturbada e imperturbable: "meditación profunda, estabilidad, compostura, paz interior, perfecta absorción de todo el pensamiento en el único objeto". Después de esto puede lograrse el sexto tesoro, que es la fe perfecta [18].

Discriminación, *renunciamiento*, los "seis tesoros" y el deseo de liberación *(mumukṣutva)* [19], son precisamente los medios por los cuales el filósofo hindú llega a su meta de entendimiento. El neófito debe ser competente para poder dominarlos. Su corazón y su mente ya tienen que haber sido depurados por los ritos y austeridades preliminares de las prácticas religiosas ortodoxas de su comunidad. Tiene que estar suficientemente instruido en las escrituras sagradas. Entonces será capaz de conquistar estos "medios necesarios" para

[13] *Ib.* 20.

[14] De estas facultades se trata infra, págs. 251-300.

[15] *Vedāntasāra* 21.

[16] *Ib.* 22.

[17] *Ib.* 23.

[18] *Ib.* 23; para la fe *(śraddhā)*, cf. supra, págs. 48-50.

[19] Cf. supra, págs. 52-53.

trascender la ilusión. "Tal aspirante —dice la doctrina—, es un estudiante calificado[20]."

3. La filosofía como poder

En Oriente, la filosofía no se incluye en el capítulo de la información general. Es un saber especializado que tiene por objeto alcanzar una forma más alta de ser. El filósofo es un hombre cuya naturaleza ha sido transformada, reformada según un modelo de características realmente sobrehumanas, como resultado de haber sido colmado por el mágico poder de la verdad. Por esta razón el futuro discípulo tiene que ser sometido a cuidadosas pruebas. La palabra *adhikārin* como adjetivo significa, literalmente, "con título para, con derecho a, dotado de autoridad, dotado de poder, calificado, autorizado, adecuado para"; también significa "perteneciente a, poseído por"; y como sustantivo, "oficial, funcionario, jefe, director, justo reclamante, dueño, propietario, personaje calificado para efectuar algún sacrificio u obra piadosa".

La filosofía no es más que una de las muchas clases de sabiduría o conocimiento *(vidyā)*, cada una de las cuales conduce a algún fin práctico. Así como las otras *vidyā* llevan a la posesión de las maestrías especiales pertenecientes al artesano, al sacerdote, al mago, al poeta o al bailarín, la filosofía desemboca en la posesión del estado divino, aquí y en el más allá. Cada especie de sabiduría da a su poseedor su poder específico y esto ocurre inevitablemente como consecuencia de dominar los materiales respectivos. El médico domina las enfermedades y las drogas, el carpintero domina la madera y otros materiales de construcción, el sacerdote domina a los demonios, y aun a dioses por medio de sus procedimientos y fórmulas de encantamiento y sus ritos de ofrenda y de propiciación. A su vez, el filósofo *yogin* es dueño de su mente y de su cuerpo, de sus pasiones, de sus reacciones y de sus meditaciones. Es alguien que ha trascendido las ilusiones de la lógica afectiva y de toda clase de pensamiento humano normal. El infortunio no es para él ni desafío ni derrota. Está completamente más allá del alcance del destino.

En Oriente, la sabiduría —de cualquier género que sea— debe ser guardada celosamente y comunicada con cautela, y solo a quien sea capaz de convertirse en su receptáculo perfecto, pues, además de representar un arte, cada rama del saber trae aparejado un poder que puede llegar a ser casi mágico, un poder de efectuar cosas que, sin él, serían un milagro. La enseñanza que no tenga por objeto comunicar ese poder carece de importancia y comuni-

[20] *Vedāntasāra* 26.

carla a una persona incapaz de manejar el poder adecuadamente sería desastroso. Además, antiguamente se consideraba la posesión de la sabiduría y de sus potencias especiales como una de las partes más valiosas de la herencia familiar. Como un tesoro, era trasmitida con cuidado, siguiendo la línea paterna. Los procedimientos y fórmulas de encantamiento, las técnicas de los diferentes oficios y profesiones y, finalmente, la filosofía misma, al principio se comunicaban solo de esta manera. El hijo seguía al padre. La nueva generación tenía poca oportunidad para elegir. De este modo se trataba de conservar los instrumentos del prestigio familiar.

Por esta razón los himnos védicos originariamente pertenecían exclusivamente a ciertos grandes linajes. De los diez libros del *Ṛg-Veda* (el más antiguo de los *Veda* y sin duda el documento más antiguo que existe en cualquiera de las tradiciones indoeuropeas)[21], el segundo y los que le siguen se llaman "libros de familia". Contienen grupos de vigorosos versos que antiguamente constituían la propiedad, celosamente guardada, de las viejas familias de sacerdotes, videntes y rapsodas religiosos. Los antepasados de los diversos clanes habían compuesto las estrofas con el fin de conjurar a los dioses al sacrificio, para propiciarlos y ganar sus favores, pues los himnos habían sido revelados a aquellos rapsodas durante su comunicación extática con los dioses mismos. Luego, a veces, los propietarios marcaron sus bienes, haciendo aparecer sus nombres en alguna parte de sus versos o, como ocurría con mayor frecuencia, con una estrofa final característica, fácilmente reconocible como marca de propiedad. Así como los trashumantes rebaños de las familias ganaderas arias en los tiempos védicos se distinguían por alguna marca o corte en la oreja, en el flanco o en alguna otra parte, los himnos llevaban análoga impronta, con el mismo sentido aristocrático de la fuerza de la propiedad, y su consiguiente aprecio.

Si la sabiduría que produce arte y maestría especiales hay que guardarla celosamente, mientras más altos sean los poderes más cuidadosamente habrá que guardarla, y sobre todo cuando los poderes son los dioses mismos, las fuerzas motoras de la naturaleza y del cosmos. En la antigüedad védica, como en la homérica, cautelosos y complejos ritos destinados a conjurar los dioses y vincularlos con los fines perseguidos por el hombre ocupaban el lugar que hoy desempeñan ciencias como la física, la química, la medicina y la bacteriología. Un himno poderoso era para esos hombres tan precioso como lo es para nosotros el secreto de un superbombardero, o los planos para construir el último modelo de submarino. Tales cosas tenían valor no solo para el arte de la guerra sino también para la competencia comercial en tiempos de paz.

Tanto la primera parte de la historia de la India como los

[21] Cf. supra, pág. 20, la *nota del compilador.*

períodos siguientes se caracterizaron por su estado de guerra prácticamente ininterrumpido: invasiones desde el exterior y luchas por la hegemonía entre los señores feudales y luego entre los déspotas reales. En medio de todos estos disturbios, las fórmulas religiosas de los brahmanes védicos eran consideradas y utilizadas como un arma secreta de gran valor. Su actitud puede compararse con la de las tribus de Israël que entraron en Canaán conducidas por Josué y destruyeron las murallas de Jericó con un trompetazo de sus mágicos cuernos de carnero. Por su mayor sabiduría, los arios que invadieron la India pudieron derrotar a los pueblos prearios nativos, mantenerse en el país y finalmente extender su dominio por todo el subcontinente. Las razas conquistadas pasaron a formar la cuarta casta, la de los *śūdra*, no arios, excluidos inexorablemente de los derechos y de la sabiduría –fuente de poder– que poseía la sociedad de los conquistadores. Además, se les prohibió absolutamente aprender las técnicas de la religión védica. En los primeros *Dharmaśāstra* se dice que si un *śūdra* accidentalmente oye la recitación de un himno védico debe ser castigado llenándosele las orejas de plomo derretido [22]. Estas fórmulas sagradas eran exclusivamente para los brahmanes (sacerdotes, magos, guardianes del poder real), los *kṣátriya* (reyes, señores feudales y guerreros), y los *vaiśya* (campesinos, artesanos y burgueses de linaje ario).

Este sistema de arcaico secreto y exclusividad se ha mantenido en todos los períodos y en todas las formas de vida india. Caracteriza a la mayor parte de las sagradas tradiciones de donde han derivado la mayoría de los elementos de la filosofía india, particularmente los de origen ario, pero también, en muchos detalles importantes, los que están más allá del control ario y brahmánico. Las tradiciones no védicas –budismo, jainismo, *sāṅkhya* y *yoga*– carecen de las restricciones de casta y de familia peculiares de las líneas védicas [23]; sin embargo, a todos los que quieren aproximarse a sus misterios se les exige una entrega tan completa a la autoridad

[22] Gáutama, *Institutes of the Sacred Law* 12·4 (Sacred Books of the East, vol. II, parte I, pág. 236).

[23] *Nota del compilador:* Al igual que el budismo (cf supra, pág. 27, la nota del compilador), tampoco el jainismo, el *Sāṅkhya* ni el *Yoga* aceptan la autoridad de los *Veda*, y por lo tanto se los considera heterodoxos, es decir, como doctrinas exteriores a la tradición brahmánica de los *Veda*, las *Upánișad* y el *Vedānta*. Zimmer sostenía que estos sistemas heterodoxos representan el pensamiento de los pueblos no arios de la India, que fueron vencidos y despreciados por los brahmanes, pero que sin embargo poseían tradiciones propias de extrema sutileza.

Zimmer consideraba que el jainismo era el más antiguo de los grupos no arios, en contraste con la opinión de la mayoría de las autoridades occidentales, que consideran que Mahāvīra, contemporáneo de Buddha, fue su fundador y no, como pretenden los mismos jaina (y Zimmer), solo el último de una larga

del maestro espiritual que se torna imposible el regreso a la forma de vida anteriormente cultivada. Si alguien quiere llegar a convertirse en estudiante de una de estas disciplinas no arias, ingresar en su santuario íntimo y lograr realmente el fin establecido por la doctrina, previamente tiene que desprenderse por entero de su familia heredada, con todas sus formas de vida, y renacer como miembro de la orden.

Las principales ideas de la doctrina secreta brahmánica, tal como fue desarrollada y formulada al final del período védico (ca. siglo VIII a. C.), se conservan en las *Upániṣad*. Estas obras representan una especie de instrucción muy especializada, como para graduados, que el maestro tenía libertad de impartir o de negarse a ello. Para recibir este saber esotérico el discípulo tenía que ser un verdadero *adhikārin*, realmente maduro y perfectamente capaz de soportar la sabiduría revelada. En la época en que estos libros fueron concebidos, las restricciones impuestas eran aún más severas de lo que lo fueron más tarde. Una de las principales *Upániṣad* contiene la advertencia de que su enseñanza debe ser transmitida no simplemente de padre a hijo, sino tan solo al hijo mayor, es decir, al joven que es el doble de su padre, su *alter ego* renacido, "y a nadie más, quien quiera que fuere[24]". Y, en un estrato algo más reciente, correspondiente a las *Upániṣad* métricas, leemos: "Este secreto muy misterioso no será impartido a nadie que no sea su hijo o discípulo, y que aún no haya alcanzado la tranquilidad[25]." Hay que recordar que el término equivalente de la palabra *upániṣad* es siempre *rahásyam*, que significa "secreto, misterio". Se trata, pues, de una doctrina secreta, oculta, que revela *satyasya sátyam*, "la verdad de la verdad".

---

serie de maestros. Zimmer creía que era verdad la tesis jaina de que su religión se remonta hasta una lejana antigüedad, hasta la antigüedad prearia, del período dravídico, que recientemente ha sido dramáticamente esclarecido por el descubrimiento de una serie de grandes ciudades de la época neolítica situadas en el Valle del Indo, que datan del tercer milenio y acaso del cuarto a. C. (cf. Ernest Mackay, *The Indus Civilization*, 1935; también Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, págs. 93 y sigs.).

El *Sāṅkhya* y el *Yoga* representaban una complicación psicológica posterior de los principios conservados en el jainismo y prepararon el campo para la enérgica afirmación antibrahmánica del Buddha. El *Sāṅkhya* y el *Yoga* pertenecen a la misma categoría, como teoría y práctica de una misma filosofía. Kápila, el supuesto fundador del *Sāṅkhya* (cf. infra, págs. 224 sigs.), quizá fue contemporáneo de los pensadores del tiempo de las *Upániṣad*, y parece haber dado su nombre a la ciudad en que nació el Buddha: Kapilavastu.

En general, las filosofías heterodoxas no arias no son exclusivas en el mismo sentido en que lo son las filosofías brahmánicas, pues no están reservadas a los miembros de las tres castas superiores.

[24] *Chāndogya-Upániṣad* 3. 11. 5-6. Cf. *Bṛhadāráṇyaka-Upániṣad* 6. 3. 12.

[25] *Maitri-Upániṣad* 6. 29. Cf. *Śvetāśvatara Upániṣad* 6. 22.

El mismo antiguo carácter de reserva, distanciamiento y exclusividad se mantiene hasta en las obras del más reciente de los grandes períodos de la filosofía y de la enseñanza hindúes: el período tántrico, que deriva de la época medieval. En efecto, la literatura tántrica en su forma actual pertenece principalmente a los siglos posteriores al III de nuestra era[26]. En general, se supone que los textos representan conversaciones secretas entre Śiva, el dios supremo, y su *śakti* o esposa, la diosa suprema; primero oye como discípulo el uno, luego la otra; y cada uno de ellos escucha con toda atención mientras la secreta esencia del otro —esencia creadora, conservadora y rectora del mundo— se revela en vigorosos versos; cada uno enseña la manera de quebrar el hechizo del error que mantiene a la conciencia individual atada a lo fenoménico.

26 *Nota del compilador:* Los libros ortodoxos sagrados *(śāstra)* de la India se clasifican en cuatro categorías: 1. la *Śruti* ("lo oído"): los *Veda* y ciertas *Upániṣad* que se consideran como revelación directa; 2. la *Smṛti* ("lo recordado"): las enseñanzas de los antiguos santos y sabios, y también los libros jurídicos *(dharmasūtra)*; y obras que tratan de las ceremonias domésticas y de sacrificios menores *(gṛhyasūtra)*; 3. los *Purāṇa* ("antiguos, saber antiguo"), compendiosas antologías, de carácter comparable a la Biblia, que contienen mitos cosmogónicos, antiguas leyendas, saber teológico, astronómico y natural; 4. los *Tantra* ("telar", "urdimbre", "sistema", "ritual", "doctrina"), cuerpo de textos comparativamente recientes, considerados como directamente revelados por Śiva como escrituras específicas del *Kali-Yuga*, la cuarta edad del mundo o época actual. Los *Tantra* se llaman "el quinto *Veda*" y sus ritos y conceptos en realidad han remplazado al sistema védico, ahora totalmente arcaico, como trama sustentadora de la vida india.

Un concepto típico del sistema tántrico es el de *śakti:* la mujer como "energía" *(śakti)* proyectada del hombre (comparable a la metáfora bíblica de Eva como costilla de Adán). Hombre y mujer, dios y diosa, son las manifestaciones polares (pasiva y activa, respectivamente) de un solo principio trascendente y, como tal, esencialmente único, aunque doble en apariencia. El varón se identifica con la eternidad, la mujer con el tiempo, y su abrazo con el misterio de la creación.

El culto de la *śakti,* la diosa, desempeña un papel de enorme importancia en el hinduismo moderno, en contraste con el punto de vista patriarcal de la tradición védica, estrictamente aria, y sugiere que el *Tantra* puede tener sus raíces en suelo no ario, preario, dravídico (cf. supra, pág. 58, la nota del compilador). Es de notar que Śiva, el dios Universal y consorte de la diosa (que guarda con respecto a ella la misma relación que la eternidad con respecto al tiempo) es también el Señor Supremo del *Yoga,* que no es una disciplina védica. Por otra parte, la casta no es un requisito en la iniciación tántrica (cf. supra, loc. cit.). Zimmer sugiere (cf. infra, págs. 463-465) que la tradición tántrica representa una síntesis creadora de las filosofías arias y las nativas de la India. El tantrismo ha ejercido prodigiosa influencia sobre el budismo *Mahāyāna.* Además, su profunda penetración psicológica y osadas técnicas espirituales le confieren peculiar interés para el psicoanalista.

Los textos tántricos hacen hincapié en el carácter secreto de sus contenidos y no deben enseñarse a descreídos y ni siquiera a creyentes que no hayan sido iniciados en los círculos más íntimos de los adeptos.

Por el contrario, en Occidente la filosofía tiene como orgullo el estar abierta a la comprensión y a la crítica de todos. Nuestro pensamiento es exotérico y se considera que éste es uno de los signos que acreditan su validez universal. La filosofía occidental carece de doctrina secreta; lanza un reto general para que se examinen sus argumentos, sin pedir otra cosa que inteligencia e imparcialidad en la discusión. Recurriendo así a la decisión de todos los demás ha conseguido mayor influjo que la sabiduría y enseñanza de la Iglesia, que exigía que ciertas cosas deben ser aceptadas como establecidas para siempre por la Revelación divina y zanjadas incuestionablemente por las interpretaciones de los Padres, Papas y concilios, que obedecían a la inspiración divina. Nuestra filosofía moderna y popular, que sigue la marcha de las ciencias naturales, no reconoce otra autoridad que la prueba experimental y pretende descansar solamente sobre supuestos que constituyen resultados lógicos de datos crítica y metódicamente organizados, derivados de la experiencia sensible, registrados y controlados por la mente y por los infalibles aparatos de laboratorio.

No sé hasta qué punto nuestra civilización cree que el hombre que elige la profesión de filósofo cobra poderes misteriosos. Los hombres de negocios que controlan nuestra economía, vida social, política interior y relaciones exteriores generalmente desconfían de los filósofos. Absortos en elevadas ideas difícilmente aplicables a los casos concretos, los "profesores" tienden más bien a complicar las cosas con sus enfoques abstractos; sin contar que ellos mismos no consiguen destacarse mucho como ganapanes ni como hombres de empresa. Como sabemos, Platón una vez hizo un ensayo como gobernante. Trató de auxiliar al tirano de Sicilia que lo había invitado a establecer en su corte un gobierno modelo siguiendo las concepciones filosóficas más elevadas. Pero ambos riñeron, y el tirano concluyó arrestando al filósofo, ofreciéndolo en venta en el mercado de esclavos de la capital misma que debería haber sido cuna de una edad de oro y ciudad modelo de un orden justo, altamente filosófico y representativo de una situación humana muy satisfactoria. Platón fue comprado inmediatamente por un amigo, que lo puso en libertad y lo devolvió a su patria, la liberal y democrática Atenas cuyo turbio y corrompido gobierno siempre había disgustado profundamente al filósofo. Aquí Platón aprendió el único escape y consuelo que siempre le queda al intelectual. Escribió un libro, su inmortal *República,* a la que luego habría de seguir *Las Leyes.* Con estas obras el filósofo, aparentemente desamparado e impoten-

te, dejó su huella —imperceptible en su época, pero en todo sentido inmensa— sobre los siglos y aun milenios futuros.

Otro caso es el de Hegel. Cuando Hegel murió repentinamente de cólera, en 1831, su filosofía perdió todo prestigio público y fue puesta en ridículo durante los ochenta años siguientes por los profesores universitarios de su país. En su propia Universidad de Berlín, todavía en 1911, cuando yo estudiaba allí y escuchaba a su cuarto sucesor, Alois Riehl —hombre de espíritu noble y encantador, intérprete sin par de las críticas de Hume y Kant al entendimiento humano—, teníamos que oír una serie de puros chistes cuando el profesor se ponía a exponer la filosofía de Hegel. Y sin embargo ese mismo Hegel estaba a punto de ser descubierto por mi propia generación, siguiendo la inspirada conducción del viejo Wilhelm Dilthey, que había renunciado a su cátedra en favor de Riehl y se había retirado de la docencia. Así nacieron los neohegelianos y el filósofo logró el reconocimiento oficial, académico, que se merecía.

Pero entre tanto, fuera de las universidades, fuera de las vías de la doctrina oficial, las ideas de Hegel habían seguido influyendo sobre la marcha del mundo, en comparación con la cual la importancia de la aprobación académica empequeñece hasta desaparecer por completo. El fiel hegelianismo de G.J.P.J. Bolland y sus discípulos, en Holanda, que continuó y creció después que la reputación del filósofo hubo desaparecido en Alemania, y la tradición hegeliana de Italia meridional, que culminó en la obra de Benedetto Croce, parecen insignificantes en comparación con el peso de la influencia de Hegel sobre la política del mundo moderno. En efecto, el sistema de Hegel inspiró a Karl Marx; su pensamiento dialéctico inspiró la estrategia política y psicológica de Lenin. Su pensamiento fue también el que inspiró a Pareto, el padre intelectual del fascismo. De este modo, el influjo de las ideas de Hegel sobre las potencias no democráticas de Europa —y, por ende, sobre la política de todo el mundo moderno— ha sido mayor que el de las de cualquier otro. En el momento actual es comparable, en magnitud, al poder de la perdurable autoridad de la filosofía de Confucio en China, que configuró la historia de ese país desde el siglo III a. de C. hasta la revolución de Sun Yat-sen; o a la fuerza del pensamiento de Aristóteles en la Edad Media y (por influencia de los jesuitas) en la Edad Moderna. Aunque los filósofos casi siempre parecen ser maestros académicos inofensivos, mansos y hasta fracasados, despreciados por el hombre de acción, a veces están lejos de serlo. Más bien, como fantasmas invisibles, conducen ejércitos y naciones del futuro por los campos de batalla revolucionarios empapados de sangre.

La India, la India soñadora, filosófica, poco práctica, que nunca consigue mantener su libertad política, ha representado siempre

la idea de que la sabiduría puede ser poder si (y este "si" debe ser tenido en cuenta) ella impregna, transforma, domina y modela toda la personalidad. El sabio no ha de ser una biblioteca filosófica con piernas, una enciclopedia parlante. El pensamiento mismo debe convertirse en su vida, en su carne, incorporándose a su ser y convirtiéndose en una habilidad en acto. Entonces, mientras mayor sea su realización mayor será su poder. El poder mágico de Gandhi, por ejemplo, debe entenderse de esta manera. La fuerza de su presencia como modelo de las masas hindúes deriva del hecho de que en él se identifican la sabiduría ascética (como estilo de existencia) y la política (como actitud efectiva hacia los problemas mundanos, tanto los de la vida diaria como los de la política nacional). Su importancia espiritual se refleja en el título honorífico con que se lo llama: *Mahātma:* "cuya esencia de ser es grande", "aquel en quien la esencia suprapersonal, supraindividual y divina, que impregna todo el universo y mora en el microcosmos del corazón humano como gracia vivificante de Dios *(ātman)*, ha crecido hasta tal magnitud que ha prevalecido por completo *(mahant)*". La Persona espiritual ha absorbido y disuelto en él toda traza del yo, todas las limitaciones propias de la individualización personal, todas las cualidades y propensiones limitadoras y fijadoras que pertenecen al estado humano normal y hasta toda traza de actos motivados por el yo *(karman)*, buenos o malos, de esta vida o de existencias anteriores. Estos restos de personalidad predisponen y deforman las ideas que el hombre se forja acerca de lo mundano y le impiden aproximarse a la verdad divina. Pero el *Mahātma* es el hombre cuyo ser ha sido transformado por la sabiduría divina, y acaso podamos llegar a ver los efectos mágicos de esta poderosa presencia [27].

4. "Morir en torno al poder sagrado"

El sabio es venerado y temido a causa de la milagrosa fuerza anímica que irradia en el mundo. Un hombre de estudio que se ha transformado por medio de la sabiduría se parece más a un *shamán* primitivo que al doctor en filosofía usual; es como un sacerdote védico o como un mago. También se lo puede comparar con un asceta indio que mediante las austeridades que él mismo se ha impuesto ha superado los límites humanos y ha adquirido tales poderes que hasta los dioses que gobiernan las fuerzas y esferas del universo quedan sometidos a su control. La mayoría de los textos védicos dan juicios precisos acerca de los resultados milagrosos o de los poderes mágicos que pueden obtenerse gracias a las diferentes clases del saber. *Yo ėvaṁ veda,* "el que sabe esto", es una fórmula

[27] *Nota del compilador:* Esta conferencia fue pronunciada en 1942.

que encontramos a menudo. *El que sabe esto se asimila los poderes sobrehumanos cuya secreta eficacia y esencia ha llegado a comprender estudiando y practicando esta lección.*

Del inmenso caudal literario disponible escogeremos un ejemplo que bastará para mostrar qué culto se rendía al conocimiento de toda clase y a su poseedor. El texto que vamos a leer constituye al mismo tiempo un documento de metafísica y una curiosa receta de poder, una terrible arma secreta del *arthaśāstra,* la sabiduría política [28]. Ha sobrevivido y llegado hasta nosotros procedente de los campos de batalla feudales del remoto pasado indoario, la edad de la caballería que se refleja en la desastrosa guerra del *Mahābhā'rata* [29]. Esta guerra, tan famosa en los anales de la civilización india,

[28] Cf. supra, págs. 37-40.

[29] *Nota del compilador:* Los más celebres ejemplos del amplio cuerpo de *Purāṇa* indios (cf. supra, pág. 60, la nota del compilador) son las dos epopeyas populares conocidas con el nombre de *Rāmā'yaṇa* y *Māhabhā'rata* (esta última tiene una extensión equivalente a ocho veces la de la *Ilíada* y la *Odisea* juntas), que parecen haber cobrado su forma actual entre los años 400 a C. y 400 d. C. (cf. M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur,* vol. I, págs. 403 y 439-40). Este intervalo —en el cual se produjeron en la India intensas transformaciones (cf. infra, págs. 384-394) — es como un puente entre dos Edades de Oro; la primera es el período de la conquista política y espiritual indoaria de la llanura del Indo, del Jamna y del Ganges (alrededor de 1500-500 a. C.) que se caracterizó por los poemas védicos, los *Brā'hmaṇa* y las *Upániṣad* y culminó en el período del Buddha; la segunda, la época de la dinastía Gupta (320-647 d. C.), representa la expresión clásica de la síntesis realizada por la India con la civilización hindú y la budista, y constituye el punto más alto de una serie impresionante de culminaciones del poder creador indio en la Edad Media, que en la historia se conoce con los nombres de las diversas casas imperiales de diversas partes de la India, durante cuyo gobierno surgieron; por ejemplo, la primitiva dinastía Cālukya en el Dekkan occidental (550-753 d. C.) y la dinastía de los Rāṣṭrakūṭa, que los sucedieron; la dinastía Pállava en la India septentrional (siglos III a IX d. C.) y sus ramas coloniales en Java y Camboya; el reino *rājput* de Kanauj en el noroeste (siglos IX a XI d. C.); *la dinastía de los Cālukya posteriores,* que a su vez desalojaron a los Rāṣṭrakūṭa y conservaron el poder hasta fines del siglo XII; los Cola, que sucedieron a los Pállava en el sur (alrededor de 850-1287 d. C.); la dinastía Hóysala en Maisūr (cuyo cenit se sitúa en los siglos XII y XIII d. C.) y el pequeño oasis de la dinastía Rāya en Vijayanágar (alrededor de 1370-1565), último núcleo de la civilización hindú que sobrevivió a la devastadora invasión musulmana.

En contraste con los abundantes vestigios literarios y arquitectónicos de estas épocas imperiales, casi no quedan monumentos tangibles de la primera Edad de Oro, pues los primitivos indoarios no construían con piedra ni asentaban sus tradiciones por escrito. Los *Veda,* los *Brā'hmaṇa* y las *Upániṣad,* así como las enseñanzas del Buddha, se conservaban oralmente, hasta que en alguna fecha posterior al siglo III a. C. fueron escritas. Por lo tanto, *todo*

tuvo lugar cuando los escritos en prosa llamados *Brā'hmaṇa* y las primeras *Upánisad* se estaban fijando en las formas que han conservado hasta hoy. El ejemplo que daremos de magia metafísica pudo muy bien haber sido empleado por alguno o por varios de los contrincantes. El texto se conserva en una compilación exegética en prosa perteneciente a la tradición del *Ṛg-veda,* conocida con el nombre de *Aitareya-brā'hmaṇa,* y se llama "El morir en torno al Poder sagrado [30]".

---

lo que no se consideraba digno de ser recordado por una escuela especial se perdió total o parcialmente.

Las primeras composiciones puránicas —epopeyas, novelas y versos heroicos de la época feudal indoaria —han desaparecido de esa manera. El *Rāmā'yana* y el *Mahābhā'rata,* así como una veintena de otros *Purāṇa* que han quedado del periodo reciente, conservan solo fragmentos de las composiciones heroicas más antiguas, mezcladas con muchísimos detalles de sabiduría popular, normas de moral ascética, conocimientos generales, cuentos religiosos populares, y los sentimientos de un período de religiosidad comparativamente reciente, en el cual Viṣṇu, —que era una divinidad de poca importancia en el periodo védico— es la suprema personificación de lo absoluto. La *Bhágavad-Gītā,* que aparece en el libro VI del *Mahābhā'rata* anunciada como la enseñanza de Viṣṇu encarnado en el héroe Kṛṣṇa, es tan reciente que puede presentar en una sola afirmación las doctrinas del *Sāṇkhya* y las *Upánisad* y, así, (como lo muestra Zimmer, cf. infra, págs. 299-322) preparar el terreno para las completas síntesis finales del *Vedānta* y del *Tantra.*

Sin embargo, el consenso de la opinión erudita sitúa la épica batalla descrita en el *Mahābhā'rata* en los primeros años de la conquista de la India por los arios, alrededor del año 1100 a. C. (véase, por ejemplo, *Cambridge History of India,* vol. I, pág. 276). El campo de batalla, el *Kurukṣetra,* se encuentra en una región situada entre el Sátlaj y el Jamna, que era el centro de la cultura indoaria en el período de los *Brā'hmana*; y el carácter del combate sugiere continuamente las batallas de la *Ilíada.* Lo que una vez tiene que haber sido una epopeya caballeresca comparativamente breve y brillante, con el correr de los siglos recogió el saber y los cuentos fantásticos de los diversos mundos de la vida india, creciendo como un alud hasta abarcar e inspirar profundamente toda la civilización del "país de los Bhárata". Durante los últimos mil quinientos años, esta prodigiosa epopeya popular, en su forma actual, ha proporcionado plegarias y meditaciones, comedias populares, entretenimientos de príncipes, admoniciones morales, fábulas, novelas, piezas de títeres, pinturas, canciones, imágenes poéticas, aforismos de *Yoga,* y ha inspirado los ensueños de cada noche y las formas de conducta diaria de centenares de millones de personas que viven entre el Valle de Kashmir y la tropical isla de Bali. Como dicen actualmente en la India: "Si no se encuentra en el *Mahābhā'rata,* no se encuentra en ninguna parte."

[30] *Aitareya-Brā'hmaṇa* 8. 28. (Traducido por Arthur Berriedale Keith en *The Rigveda Brāhmaṇas,* Harvard Oriental Series, vol. XXV, Cambridge, Mass., 1920). Esta obra es una cómoda introducción a las formas de la teología y la liturgia brahmánicas, de las que ofrece ejemplos. Véase en particular la notable historia del joven brahmán Śunahśepa, gracias al cual se

Ahora viene el morir en torno al Poder sagrado [bráhmanaḥ parimaraḥ]. *Quien conoce el morir en torno al Poder sagrado, en torno a él mueren los rivales que lo odian y compiten con él.*

Quien sopla aquí [es decir, el viento, el aliento vital *(prāṇa)* que penetra y mueve a todo el macrocosmo] *es el Poder sagrado (brahman).* [Este *brahman* es la secreta esencia vital de todas las cosas. "El que sabe esto", *yo évaṁ veda,* participa de la incesante fuerza de ese principio vital y, en su propia esfera limitada, puede ejercer su papel irresistible.] *En torno a él* [el que sopla aquí] *mueren estas cinco divinidades: el relámpago, la lluvia, la luna, el sol, el fuego. El relámpago, después de relampaguear, entra en la lluvia* [desaparece en la lluvia, se desvanece, se disuelve, muere en la lluvia]; *está oculto, los hombres no lo perciben.*

Tal es la declaración fundamental del encantamiento. Ahora viene el paralelo para la esfera humana: *Cuando un hombre muere, está escondido; entonces los hombres no lo perciben.*

Y, sobre la base de esta correspondencia microcósmica, aprendemos la siguiente técnica: *Él* [quien practica el encantamiento o rito del morir en torno al Poder sagrado, ese acto mágico *(karman)* que forma parte del "camino de la acción ritual" *(karmamārga)* para alcanzar un estado sobrehumano] *debe decir, al morir el relámpago* [o sea, en el momento en que se ve desaparecer la fulguración en la lluvia]: *"¡Que muera mi enemigo, que quede oculto, que no lo puedan ver!"* [Esto es una maldición contra el enemigo, un hechizo de destrucción por analogía, que actúa a distancia.] *Prontamente ellos* [es decir los amigos de la víctima, los demás] *dejan de percibirlo.*

Pasemos ahora a la etapa siguiente del encantamiento:

La lluvia que ha llovido entra en la luna [porque se considera que la luna es el receptáculo y fuente principal de la savia vital, vivificante, de las aguas cósmicas, que en forma de lluvia alimentan a los reinos vegetal y animal; pero, cuando la lluvia cesa, el poder regresa a la fuente de donde había salido, es decir, desaparece y muere convirtiéndose en el Rey Luna, vaso de todas las aguas de la vida inmortal]; *está oculta; entonces los hombres no la perciben.*

Y de nuevo: *Cuando un hombre muere, está escondido; entonces los hombres no lo perciben. Él* [quien practica el encantamiento]

---

abolieron los sacrificios humanos *(Ait. Brāhm.* 7. 13 sigs.). La historia está contada en excelente prosa. (Los himnos atribuidos a Śunaḥśepa en el *Ṛg-veda* 1. 24-30 no hacen alusión a la situación pintada en esta leyenda.) Estas narraciones brahmánicas son las muestras más antiguas de prosa en una lengua indoeuropea; se presentan como mezcla de prosa y verso, como las que volvemos a encontrar en la antigua poesía celta y en las leyendas budistas de los *Jā'taka.*

Una versión más breve del "Morir en torno al Poder sagrado" aparece en la *Taittirīya-Upaniṣad* 3. 10.

debe decir, al morir la lluvia: "¡Que muera mi enemigo, que quede oculto, que no lo puedan ver!" Prontamente ellos dejan de percibirlo.

La luna en conjunción entra en el sol; queda oculta; entonces los hombres no la perciben. Él debe decir al morir la luna: "¡Que muera mi enemigo, que quede oculto, que no lo puedan ver!" Prontamente ellos dejan de percibirlo.

El sol, al ponerse, entra en el fuego [el fuego del sacrificio y el fuego doméstico que todo padre de familia mantiene encendido y adora como principal divinidad tutelar del hogar védico: *Agni* ("el fuego") es el mensajero de los dioses, en su boca se vierten las ofrendas; sobre la llama ascendente y el humo vuela luego con las ofrendas a las invisibles moradas celestiales, donde alimenta con su boca a sus divinidades hermanas, como un pájaro a sus pichones]; *está oculto; entonces los hombres no lo perciben.* De nuevo se lanza contra el enemigo el encantamiento homicida. Morirá como el sol muere cada noche cuando su luz y su calor se reabsorben en el fuego. El fuego del sacrificio se mantiene encendido desde la puesta del sol hasta el alba, y se considera que de él deriva la luz que se manifiesta por la mañana al salir el sol. El fuego tiene, pues, más poder que el sol.

El fuego, respirando hacia adelante y hacia arriba, entra en el viento. [El viento es aire, el más alto de los poderes sagrados del universo, *brahman,* la fuerza vital del mundo; pues el viento sigue soplando cuando todos los demás poderes del cuerpo del universo temporariamente han dejado de existir, cuando ya no se manifiestan, sino que se han fundido unos en otros siguiendo su regular secuencia. Quienquiera que adore uno de estos poderes menores como si fuese el supremo, comparte su debilidad y ha de sucumbir en manos de aquel cuyo superior conocimiento del poder mayor le ha dado inigualada fuerza.] *Él* [el fuego] *está oculto* [en el viento]; *los hombres no lo perciben...*

Entonces se pronuncia por última vez la maldición de la muerte, y así termina la primera fase del encantamiento. Pero ahora comienza la tarea de controlar el proceso inverso:

De allí renacen estas divinidades: del viento nace el fuego [el fuego es producido por medio de un palo que gira en un agujero practicado en una tabla; el palo es de madera dura, la tabla es más blanda; la pequeña llama se enciende en la tabla, como si saliera del aire]; *pues nace del hálito* (prāṇa), *encendido por la fuerza.* El viento en la forma de energía y aliento vitales (πνεῦμα, *spiritus, prāṇa)* existente en el interior del hombre, unido a la fuerza física *(bala)* por el esfuerzo humano al hacer girar el palo, produce efectivamente el fuego.

Habiéndolo visto, debe decir: "Que nazca el fuego; que no naz-

ca mi enemigo; que se vaya presto de aquí". [Y después el efecto:] *Presto se va de aquí.*

Del fuego nace el sol; habiéndolo visto, debe decir: "Que nazca el sol; que no nazca mi enemigo; que se vaya presto de aquí." Presto se va de aquí.

Del sol nace la luna... Y cuando la luna se hace visible, el operador debe pronunciar la misma fórmula.

De la luna nace la lluvia... [El mago ve aparecer el relámpago y lanza su maldición contra su rival:] *"Que no nazca mi enemigo; que se vaya presto de aquí." Presto se va de aquí.*

Éste es el morir en torno al Poder sagrado. [Su eficacia está garantizada por su origen y éxito, como sigue:] *Maitreya Kauṣā'rava proclamó a Sutvan Káiriśi Bhārgā'yaṇa este morir en torno al Poder sagrado.* [Maitreya Kauṣā'rava era un sacerdote; Sutvan Káiriśi Bhārgā'yaṇa, un rey.] *En torno a él murieron cinco reyes; entonces Sutvan alcanzó la grandeza* (mahānt). Es decir, se convirtió en *mahārāja*, habiendo reducido a vasallaje u obligado a prestar fidelidad a todos los demás *rāja*.

Este rito mágico va acompañado de una observancia o voto *(vrata)* que debe ser guardado por quien lo realiza. *No debe sentarse antes que el enemigo; si cree que el enemigo está de pie, él también debe estarlo. Tampoco debe acostarse antes que el enemigo; si cree que el enemigo está sentado, él también debe estarlo. Tampoco debe ponerse a dormir antes que el enemigo; si cree que el enemigo está despierto, él también debe estarlo.*

Y luego, por último, el resultado de todas estas cuidadosas observancias: *Aunque su enemigo tenga la cabeza de piedra, pronto lo abate, pronto lo abate.*

Acabamos de ver un gráfico ejemplo de la magia de "el que sabe esto", *yo évaṁ veda.* En la medida en que depende del conocimiento —el conocimiento de *brahman*—, es un ejemplo arcaico de *jñāna-mārga*, el "camino del conocimiento", pero en la medida en que solo puede tener éxito si lo acompaña la observancia o voto especial *(vrata)*, pertenece al *karma-mārga*, el "camino de la acción ritual"; lo principal es que debe ser practicada sin error en las cinco ocasiones del nacimiento y la muerte de los cinco poderes cósmicos.

Sin duda es muy compleja la tarea de quien se ponga a practicar magia para dominar a sus vecinos enemigos, que pueden ser caudillos de feudos rivales, o los propios primos (como en el *Mahābhā'rata*) o hermanastros (como en el caso de la permanente batalla por la supremacía cósmica que libran los dioses contra los semidioses, o titanes). Semejante tarea lo tendrá constantemente ocupado, ya con el fuego, ya con la salida y la puesta del sol, ya con la aparición y desaparición de la luna. Nuestro hombre tendrá que estar particularmente alerta durante las tormentas de truenos, cuando la lluvia se larga y cesa, y el relámpago fulgura y desapare-

ce en seguida. Tendrá que pronunciar sus maldiciones con rapidez y precisamente en el momento debido, si quiere tener éxito al lanzar sus encantamientos contra su distante enemigo. Y —preocupado por quedar de pie, no acostarse mientras el enemigo permanecía sentado, y no irse a dormir antes de que lo hiciera su rival— el que practicaba el conjuro tiene que haberse parecido mucho a un neurótico víctima de una extraña obsesión. Y sin embargo, todo eso valdría la pena si el arma secreta conseguía librarlo del cerco de sus enemigos y le abría, *yo evaṁ veda*, el dominio del supremo poder real.

Este ejemplo de magia del *arthaśāstra*[31] proviene de uno de los más terribles períodos de guerras civiles en la historia del mundo. Fue una época que concluyó con el recíproco degüello y el autoexterminio de toda la caballería india, poniendo fin al viejo estilo de la realeza feudal védico-aria. En el período siguiente, que es el de las *Upániṣad*, el término sánscrito que significa "héroe", *vīra*, ya no se aplicó principalmente al hombre de acción sino al santo: al sabio que llegó a ser amo, no de los demás ni de los reinos vecinos, sino de sí mismo.

5. Brahman

El término *brahman*, que en el texto del capítulo anterior se ha traducido como "Poder sagrado" (*bráhmanaḥ parimaraḥ*: "el morir en torno al Poder sagrado"), ha sido el concepto más importante de la religión y de la filosofía indias desde los tiempos védicos. A medida que avancemos en nuestro estudio, el sentido de *brahman* se hará manifiesto y claro; no es una palabra que pueda traducirse sencillamente al inglés o al español. Sin embargo podemos preparar el terreno con una breve investigación preliminar siguiendo las líneas que han merecido mucha estimación en la teología védica y en las ciencias hindúes de épocas posteriores como técnica para descubrir no solo el sentido de un término (*nāman*) sino también la naturaleza esencial del objeto significado (*rūpa*); el procedimiento consiste en efectuar una reseña etimológica de los vocablos en cuestión.

Consideremos la frase *bráhmanaḥ parimaraḥ*: la raíz *mṛ* > *mar-*, "morir", se relaciona con "mortal", y el prefijo *pari-* corresponde al griego περι-, "alrededor" (por ejemplo: *peri*-metro, "medida alrededor", es decir, "circunferencia"; *peri*-scopio, "instrumento para mirar alrededor"). La terminación *-aḥ*, que se añade a la

[31] Nótese que este término (cf. supra, pág. 33) se refiere simultáneamente a la bibliografía de la ciencia en general y al libro especial escrito por Cāṇakya Kauṭilya.

raíz, forma un sustantivo verbal. De este modo traducimos el término *parimaraḥ* por "el morir alrededor".

En el mencionado contexto, el profesor Keith traduce *brahman* por "el Poder sagrado", frase que me parece adecuada y feliz, pues circunscribe el término como corresponde al caso especial del texto mágico. En el sustantivo *brah-man*, *brah-* es el tema, *-man* la terminación (la forma *-manaḥ*, del texto, es el genitivo). Esta terminación *-man* se encuentra también en *āt-man, kar-man, nā-man;* su función consiste en formar sustantivos que denotan acción *(nomina actionis)*. Por ejemplo, *āt-man*, de la raíz *an-*, "respirar" (aunque algunos creen que viene de *at-*, "ir") es el principio de la respiración (o de la marcha), que es la vida. Del mismo modo, *kar-man* de la raíz *kṛ-*, "hacer", es "obra, acción, rito, ejecución" y *nā-man*, de la raíz *jñā-*, "conocer", significa "nombre"[32].

Ahora bien, el tema *brah-* aparece en forma más breve y más débil como *bṛh-;* y ambas formaciones aparecen en ambos nombres de la divinidad védica *Bṛhás-pati*, también llamada *Brahmaṇás-pati*, que es el sacerdote doméstico y *guru* de Indra, rey de los dioses. Así como todo rey humano tiene como *guru* un sacerdote doméstico brahmán, que le sirve también de mago de la corte —defendiendo al rey, de los demonios, de las enfermedades y de la magia negra de sus enemigos, y realizando para su rey contrataques mágicos, para que su rey sea supremo, un *mahārāja*—, así también Indra era servido por este divino Bṛháspati, que desempeñaba el papel tradicional de consejero espiritual y político del dios rey. En efecto, en virtud de la sabiduría poderosa de Bṛháspati, Indra conquistó a los antidioses o titanes *(asura)* y los mantuvo a raya en sus moradas subterráneas. Bṛháspati es el arquetipo celeste de la casta de los brahmanes, que personifica el arte y la inventiva rituales, infalible en sus astutos recursos, encarnación de la quintaesencia de las muy desarrolladas facultades intelectuales del genio hindú. Se lo considera como el primero de los antepasados sacerdotales divinos de una de las dos familias más antiguas de sacerdotes védicos, los Aṅgira, cuyos descendientes, en íntima amistad con los poderes celestes en las oscuras épocas de los comienzos de los tiempos, contemplaron a los dioses en éxtasis y expresaron estas visiones en las poderosas estrofas *(ṛc > ṛg)* del *Ṛg-veda*[33]. Por esta razón el poder y sabiduría de estas estrofas puede conjurar a los dioses a ritos de

[32] *Nāman* es la forma del tema, *nāma* es la forma del nominativo singular; así también *karman, karma;* el nominativo de *ātman* es *ātmā*. Compárese con *yogin, yogi*. Los especialistas no siguen una práctica única al elegir la forma con la cual transponer estos sustantivos sánscritos. Por ejemplo, *ātman* se encuentra más comúnmente que *ātmā*, y *karma* que *karman*.

[33] La palabra sánscrita *aṅgiras* está relacionada con el griego ἄγγελος, de donde procede "ángel".

sacrificio, ganándose su buena voluntad y logrando su auxilio para que el hombre pueda alcanzar sus fines, o, mejor dicho, para que la familia que es dueña del himno védico, pueda alcanzarlos. La terminación sánscrita *-pati* de la palabra *Bṛhás-pati* significa "señor" (compárese con el griego πόσις, "marido, esposo", cuyo femenino, πότνια, significa "señora, reina"). Literalmente, pues, *Bṛhás-pati* es "el pot-ente", el que tiene el poder de gobernar a *bṛh* o *brah*. ¿Y qué es *brah*? Como veremos, es algo muy distinto de "intelecto".

Bṛh se presenta como un verbo del cual solo subsiste el participio presente, que se emplea como adjetivo; la palabra corriente *bṛh-ant* significa "grande". Además hay una forma derivada (con una nasal inserta: *bṛṁh*) que aparece en el verbo *bṛṁh-áyati*, "hacer *bṛh*, convertir en *bṛh*", es decir, "hacer o convertir en grande"; porque *bṛh-* significa "crecer, aumentar" y, cuando se refiere a sonidos, "rugir". *Bṛ'ṁhita*, que, como acabamos de ver, significa "hecho grande", al referirse a sonidos denota "el bramido de un elefante": el potente trompetazo que, cuando expresa cólera o triunfo, es el mayor de los ruidos animales. La misma palabra *bṛh* es muy sonora.

Bṛṁháyati, en la medicina clásica hindú, significa el arte de aumentar la fuerza vital en las personas débiles; el arte de engrosar. El médico "engruesa" *(bṛṁháyati)* a los que están flacos. Igualmente, las divinidades se tornan *bṛ'ṁhita*, "gordas, hinchadas, henchidas", por obra de himnos y alabanzas; y los hombres, a su vez, por las bienaventuranzas. Una plegaria que se dice por el que se dispone a salir de viaje expresa: *Ariṣṭam vraja panthā'nam mad-anudhyāna-bṛ'ṁhitā*: "Anda tu camino, y que esté libre de obstáculos y males. Estás acrecentado *(bṛ'ṁhitā)* por mi fuerza anímica que te acompaña en forma de mi visión interior." A lo cual se replica diciendo: *Tejo-'rdha-bṛṁhitaḥ*: "Estos (enemigos), los mataré, pues he sido henchido o acrecentado por la mitad de tu ardiente fuerza vital [34]."

Bṛṁháyati significa "aumentar, reforzar, fortificar, intensificar", y el sustantivo védico *bárhaṇā*, de la misma raíz, significa "poder, fuerza". Así surge que, en el vocabulario védico, *brahman* corresponde exactamente a lo que el hinduismo de siglos posteriores llama *śakti*: "energía, fuerza, poder, potencia [35]." Una persona *śak-ta* tiene "poder para hacer algo". Indra, rey de los dioses, es *śak-ra*

[34] *Nota del compilador:* No he podido localizar la fuente de esta cita.

[35] *Nota del compilador:* En Occidente es costumbre llamar "brahmanismo" a la ortodoxia del primer gran período indoario (la religión de los *Veda*, los *Brā'hmana* y las *Upániṣad*) y dar el nombre de "hinduismo" al período posbudista y a la India moderna (la religión de la *Bhágavad-Gītā* y de los maestros vedantinos, purānicos y tántricos). En cuanto al término *śakti*, cf. supra, pág. 60, la nota del compilador.

"el poderoso", el dotado de fuerza[36]; y a su reina, Indrāṇī, le corresponde el nombre de *śacī*, "la poderosa". El profesor Keith procedió, pues, con mucha exactitud, al elegir la frase "Poder sagrado" para verter *brahman* en su traducción del viejo encantamiento védico.

El Poder, fin e instrumento supremo de la magia, era en efecto el gran elemento determinante de todo el arte sacerdotal védico. Como hemos visto, quien conoce y puede servirse del supremo poder del universo es él mismo todopoderoso. El poder se halla en todas partes y asume muchas formas y manifestaciones. Reside en el hombre; no en las estratificaciones más extensas de su naturaleza sino en su núcleo mismo, en el santuario más íntimo de su vida. Desde allí mana. Aumenta su caudal y se derrama en el cuerpo y el cerebro humanos. Y se puede lograr que crezca, de modo que adquiera forma e irrumpa en la mente como visión, o en la lengua, cobrando la forma perdurable del poderoso encantamiento mágico, la estrofa cargada de potencia. En los himnos védicos la palabra *brahman* significa sencillamente, en muchos casos, "esta estrofa, este verso, esta línea." Por ejemplo: "Con esta estrofa *(anena bráhmaṇā)* te libero de la enfermedad[37]."

El *brahman* es el encantamiento o sagrada fórmula mágica, es la forma cristalizada y congelada de la más alta energía divina; o, por así decir, su forma cómoda y manual. Esta energía late perennemente en el hombre, dormida pero capaz de ser activada por la concentración mental hasta convertirse en vigilia creadora. El sacerdote mago la cuida como si la incubara, y así consigue que su mente la aproveche para sus fines, haciéndola cristalizar en el encantamiento. Cuando todavía no ha cristalizado, cuando aún no ha precipitado, en su estado líquido o etéreo, constituye el poderoso impulso que surge del subconsciente. En otras palabras, el *brahman* es aquello mediante lo cual vivimos y actuamos, la espontaneidad fundamental de nuestra naturaleza. Como Proteo, es capaz de asumir la forma de cualquier particular emoción, visión, impulso o pensamiento. Mueve nuestra personalidad consciente por premoniciones, relámpagos de aviso y explosiones de deseo, pero su fuente se oculta en lo profundo, allende la experiencia sensible y el proceso mental. *Brahman* trasciende todo esto, y por ello es "trascendente" (lo que la psicología moderna llama "inconsciente"). El *brahman* es propiamente lo que se halla más allá de la esfera y alcance de la conciencia intelectual, en la gran zona oscura e insondable de alturas y profundidades sin número. El *brahman* —poder

[36] *Śak-ra*, "dotado de *śak*"; compárese con *dhī-ra*, "dotado de *dhī*", "firme, constante, vigoroso, valeroso, calmo, enérgico, sabio, profundo, agradable, gentil"; pero también "haragán, perezoso, terco, atrevido."

[37] *Atharva-Veda*, passim.

supremo en altura y profundidad, último y trascendente, que habita los planos visibles y tangibles de nuestra naturaleza— trasciende tanto el llamado "cuerpo burdo" *(sthūla-śarīra)*, como el mundo exterior de las formas y experiencias —las nociones, ideas, pensamientos, emociones, visiones, fantasías, etcétera— del "cuerpo sutil" *(sūkṣma-śarīra)*. Como poder que transforma y anima todas las cosas del microcosmos y del mundo exterior, es el huésped divino del cuerpo mortal, y se identifica con el Yo *(ātman)*, que es el aspecto superior de lo que en Occidente llamamos indiscriminadamente "alma".

En efecto, en el concepto occidental de "alma" hemos mezclado, por una parte, elementos que pertenecen a la esfera mutable de la psique (pensamientos, emociones y elementos similares de la conciencia del yo) y por otra, lo que está más allá, detrás y por encima de ellos: el indestructible fundamento de nuestra existencia, sinónimo del Yo (Yo con mayúscula; no el ego limitado), muy distante de las tribulaciones y de la historia de la personalidad. Esta invisible fuente de vida no debe confundirse con la materia, los nervios y los órganos tangibles, que son receptáculos y vehículos del proceso vital manifiesto y constituyen el cuerpo burdo. Tampoco hay que confundirlos con ninguna de las diferentes facultades, muy especializadas, ni con los estados anímicos propios del razonamiento, los sentimientos, las emociones o la percepción, que constituyen el cuerpo sutil. El verdadero Yo *(ātman; brahman)* queda envuelto por todas las estratificaciones "espirituales" y "materiales" de su cobertura perecedera, con la cual no hay que confundirlo.

El *brahman* —el poder cósmico, en el sentido supremo de la palabra— es la esencia de todo lo que somos y sabemos. Todas las cosas han surgido maravillosamente de su omnipotencia que todo lo trasciende. Todas las cosas lo ponen de manifiesto, pero solo la santa sabiduría del competente sabio mago merece su nombre; porque este sabio es el único ser del universo dedicado a hacer *consciente* dentro de él, y *conscientemente* manifiesto en la acción, lo que en todo lo demás se halla profundamente oculto. *Bṛhás-pati, Brahmaṇás-pati*, es el poderoso conocedor y plasmador de toda clase de signos y de instrumentos de sabiduría sagrada: sortilegios, himnos y ritos, así como interpretaciones y elucidaciones exegéticas. En él fluyen libre, abundantemente y con incesante fuerza las burbujeantes aguas de la fuente oculta, el divino poder que mora en el interior de todos nosotros. Hacer brotar esas aguas y vivir de ellas, nutrido por su inagotable fuerza, constituye el alfa y el omega del papel del sacerdote, que puede mantenerse en él gracias a la técnica del *yoga* que siempre ha acompañado, guiado y constituido una de las grandes disciplinas de la filosofía india.

Todo ser mora a orillas del infinito océano de la fuerza vital.

Todos la llevamos en nuestro interior como fuerza suprema y plenitud de sabiduría. No es posible burlarla ni abolirla; pero se oculta muy hondo. Se halla en la cripta más oscura y profunda de nuestro ser, en el manantial y hontanar más abisal.

¿Qué pasaría si lo redescubriéramos y bebiéramos de él sin cesar? Tal es la idea dominante de la filosofía india. Y como todos los ejercicios espirituales indios están seriamente dedicados a este fin práctico —no a la mera contemplación o discusión caprichosa de elevadas y profundas ideas— se puede considerar que representan uno de los sistemas de pensamiento más realistas, prácticos y positivos que jamás haya erigido la mente humana. La búsqueda que ha inspirado y deificado el espíritu del hombre en la India a través de los tiempos ha tenido por objeto averiguar cómo se llega al *Brahman* y se sigue en contacto con él; cómo identificarse con el *Brahman,* viviendo fuera de él; cómo llegar a ser divino estando aún en la tierra, transformándose, renaciendo con la pureza del diamante en el plano terrenal.

Pero no podemos decir que éste sea un objetivo exclusivamente indio, pues se halla reflejado en muchos mitos de diferentes partes del mundo. El antiguo héroe mesopotámico Gilgamesh partió en busca de la planta de la inmortalidad. El caballero Owein, en la leyenda del Rey Arturo, halló la Fuente de la Vida; Parsifal, el Santo Grial. Igualmente Hércules venció al monstruoso perro guardián del reino de la muerte y tras innumerables hazañas ascendió por la llama de la pira funeraria para alcanzar su sede inmortal entre los dioses. Jasón y los héroes griegos de su tiempo con su intrépido navío *Argos* alcanzaron el Vellocino de Oro. Orfeo buscó a Eurídice, su alma querida, con la esperanza de rescatarla de entre las sombras. Y el emperador chino Shih Huang envió una expedición —que nunca regresó— al ancho Mar de Oriente, en busca de la planta de la inmortalidad en la Isla de los Bienaventurados. Estos relatos representan, con el lenguaje universal de las imágenes mitológicas, la eterna búsqueda que mueve al hombre. La aventura fue continuada en la Europa medieval en laboratorios secretos de misteriosos alquimistas, preocupados por transmutar la materia vil en oro imperecedero y producir la piedra filosofal, como si fuera el *brahman* materializado y cargado de un poder supremo capaz de dominar todos los fenómenos y transformar cualquier cosa en cualquier otra. Por todo el mundo encontramos hombres que se empeñan por alcanzar este *summum bonum:* el oro, la perla, la planta de la inmortalidad. Maui, el héroe polinesio famoso por sus tretas, perdió la vida cuando intentaba ganar la inmortalidad para los hombres zambulléndose por la garganta de su antepasada Hine-nui-te-po. De muchas maneras se ha emprendido la búsqueda. En Occidente la continuamos con nuestros médicos. El rasgo característico de la búsqueda practicada en la India es su formulación y

ejecución en términos de pensamiento. Por tanto la filosofía india no contradice, sino más bien aclara y corrobora los símbolos mitológicos universalmente conocidos. Es una disciplina práctica, física y mental, tendiente a realizarlos en la vida despertando y ordenando la mente.

Pero antes de embarcarnos en nuestro estudio de las técnicas empleadas por los indios en esta perenne aventura humana tenemos que enterarnos de las condiciones generales de la vida en la India, lo cual puede lograrse bosquejando brevemente las tres filosofías indias de la vida mundana —el llamado *trivarga*[38]—: las doctrinas políticas del *artha-śāstra*, las psicológicas del *kāmaśāstra* y la ética del *dharmaśāstra*, pues lo que los hombres tienen que convertir en esencia divina son precisamente las vicisitudes que afligen sus personalidades tangibles, las cadenas de sus deseos y sufrimientos, posesiones *(artha)*, placeres *(kāma)* y virtudes *(dharma)*. A todo esto, que constituye la vida misma del Viejo Adán, muere el héroe aventurero cuando pasa de lo familiar y conocido a lo que está más allá y por debajo de ello, omnipotente, pero normalmente fuera de nuestro alcance. Renacimiento, liberación, significa ir más allá de lo conocido.

Uno tiene la impresión de que la India no se habría lanzado a especulaciones tan sublimes en el plano trascendente si las condiciones de vida hubieran sido un poco menos desesperadas. La liberación *(mokṣa)* solo puede convertirse en la principal preocupación del pensamiento cuando lo que ata a los seres humanos a sus existencias seculares normales ya no les deja ninguna esperanza; cuando representa solo deberes, cargas y obligaciones; cuando no propone tareas o fines promisorios que estimulen y justifiquen ambiciones de plenitud en la tierra. La propensión de la India a la búsqueda trascendente y la miseria que se refleja en su historia sin duda se relacionan íntimamente y no deben ser consideradas por separado. La despiadada filosofía política y las sobrehumanas proezas metafísicas representan el anverso y el reverso de una misma experiencia de la vida.

[38] Cf. supra, pág. 44; la cuarta esfera de la filosofía, el *mokṣa*, "liberación", será el tema de la tercera parte.

Segunda parte

LAS FILOSOFÍAS DEL TIEMPO

Capítulo III

LA FILOSOFÍA DEL ÉXITO

1. El mundo en guerra

Cuando en agosto de 1939 leí la noticia del pacto germano-ruso de no agresión, que se firmó poco antes de comenzar la guerra actual[1], me sorprendió tanto como a muchos a quienes cabía suponer más entendidos que los indólogos acerca de asuntos políticos, y que debieran haber estado mejor enterados. Sin embargo, tan pronto como tuve conocimiento de esta asombrosa alianza entre dos potencias que todos consideraban como enemigos naturales, con intereses e ideales de vida antagónicos, me acordé de un cuento hindú, una fábula de animales que figura en la epopeya titulada *Mahābhā'rata,* tesoro sin par e inagotable de sabiduría espiritual y secular. Era la parábola de un gato y un ratón, y enseñaba que los dos mortales enemigos, como la Alemania de Hitler y la Rusia de Stalin, podían muy bien aliarse y presentar un frente unido si ese arreglo convenía a los intereses momentáneos de ambos.

Una vez —así empieza este cuento[2]— vivían un gato montés y un ratón, y habitaban el mismo árbol en la selva: el ratón en un agujero de la raíz, y el gato montés en las ramas de la copa, donde se alimentaba con huevos de pájaros y con pichones inexpertos. Al gato también le gustaba comer ratones; pero el ratón del cuento había conseguido mantenerse fuera del alcance de sus garras.

Un día un trampero puso una red disimulada bajo el árbol y por la noche el gato quedó atrapado en las mallas. El ratón, muy contento, salió de su agujero y dio muestras de gran regocijo ca-

1 *Nota del compilador:* Las conferencias de este capítulo fueron pronunciadas en la primavera de 1942.

2 *Mahābhā'rata* 12. 138.

minando en torno de la trampa, mordisqueando el cebo y sacando el mayor partido posible de la desgracia. Pero de pronto se dio cuenta de que habían llegado otros dos enemigos: arriba, en el oscuro follaje del árbol, se había posado una lechuza de ojos resplandecientes, que estaba por abalanzarse sobre él, mientras por el suelo se aproximaba una mangosta. El ratón, de pronto sin saber qué hacer, decidió en seguida adoptar una sorprendente estratagema. Se acercó al gato y le dijo que si le permitía entrar en la red y ocultarse en su regazo lo recompensaría royéndole las mallas que lo aprisionaban. El gato aceptó, y el animalito, apenas oyó el permiso, alegremente se coló en la red.

Pero si el gato esperaba ser liberado en seguida, sufrió una decepción; porque el ratón anidó cómodamente contra el cuerpo del gato, ocultándose, tan profundamente como pudo, entre el pelo con el fin de no ser visto por los dos enemigos que vigilaban afuera. Una vez protegido en su refugio, decidió hacer una buena siesta. El gato protestó; el ratón replicó que no había prisa. Sabía que le era posible deslizarse de la trampa en un instante y que a su disgustado hospedador no le quedaba otro remedio que tener paciencia, con la esperanza de quedar en libertad. Así fue que el ratón le dijo francamente a su natural enemigo que pensaba esperar hasta que apareciera el trampero; de ese modo el gato, amenazado a su vez, no podía aprovechar su libertad para atrapar y devorar a su libertador. El animal mayor no podía hacer nada. Su pequeño huésped durmió la siesta en sus mismas zarpas. El ratón esperó pacientemente la llegada del cazador y luego, al ver que el hombre se aproximaba a inspeccionar sus trampas, cumplió sin dificultad su promesa royendo con rapidez la red y entrando de un salto en su agujero, mientras el gato, en un desesperado esfuerzo, consiguió zafarse, trepó hasta la rama y escapó de una muerte segura.

Éste es un ejemplo típico del vasto y precioso repertorio de fábulas indias de animales que enseñan la sabiduría política. El cuento da una idea del frío y cínico realismo y falsía que son la savia vital y el sabor mismo del viejo estilo de la teoría política y casuística indias. El agudo ratón, sin ningún prejuicio para contraer alianzas a fin de evitar el peligro, era, además de atrevido, un maestro en el arte de hacer las cosas en su momento oportuno. Pero con el episodio de la red no acaba la cosa. El resto del cuento contiene el punto destinado a la instrucción de los reyes hindúes y de sus cancilleres.

Cuando el defraudado cazador se hubo alejado con su red destrozada, el gato bajó de las ramas y, aproximándose al agujero, llamó dulcemente al ratón. Lo invitó a salir y a reunirse con su viejo compañero. La crisis de la noche anterior ya había pasado —decía el gato— y el auxilio que ambos se habían prestado con lealtad en su lucha común por la existencia había forjado un lazo

duradero que cancelaba sus antiguas diferencias. En adelante ambos serían amigos para siempre y confiarían absolutamente el uno en el otro. Pero el ratón se mostraba reticente. La retórica del gato no lo impresionaba, y se negaba resueltamente a salir de su segura guarida. Habiendo pasado la paradójica situación que los había juntado en una curiosa colaboración momentánea, no había palabras que pudieran inducir al sagaz animalito a aproximarse nuevamente a su natural enemigo. Para justificar su rechazo de los amables e insidiosos sentimientos expresados por el gato, el ratón pronunció la fórmula destinada a servir de moraleja al cuento, que, dicha franca y simplemente, es ésta: en el campo de la batalla política no existe amistad perdurable.

No puede haber lazo tradicional, alianza cordial, unión futura basada en experiencias, peligros y victorias del pasado. A través de la incesante lucha de los poderes políticos —que es como la de las bestias en el desierto, donde se devoran entre sí y cada una se apodera de todo lo que puede—, las amistades y las alianzas son solo actitudes y expedientes temporarios, forzados por los intereses comunes y sugeridos por la necesidad y el deseo. Pasada la ocasión de la ayuda mutua, ha pasado también la razón que daba seguridad a la compañía, pues la política no está nunca gobernada por la amistad sino por la colaboración y el auxilio momentáneos, inspirados por amenazas comunes o por afines esperanzas de lucro y apoyadas por el natural egoísmo de cada uno de los aliados. No hay nunca una alianza altruista. Las lealtades no existen. Y cuando se confiesa amistad, es solo una máscara. No puede haber proyectos de unión duradera.

Así ocurrió con Japón que, al comienzo de este siglo, pidió y obtuvo el apoyo de Inglaterra para debilitar a Rusia en Persia, el Cercano Oriente y los Dardanelos. Luego, en la primera guerra mundial, Japón fue aliado de Inglaterra y Rusia, junto con Francia, con el fin de expulsar a Alemania de la China *(Kiao-chow)* y tomar posesión de las islas alemanas del Pacífico. Y ahora, en la guerra actual, Japón se ha convertido en aliado de Alemania, ha vencido a Francia en Indochina y parece amenazar seriamente al imperio colonial inglés. Por lo que vemos, la antigua sabiduría política hindú del primer milenio a. C. es todavía una buena clave para interpretar el pensamiento político de los pueblos asiáticos. Y es también una excelente clave para interpretar la política internacional de todo el mundo, porque su punto de vista totalmente amoral o premoral pone de manifiesto y formula, con la fría precisión de una especie de álgebra política, ciertas leyes naturales fundamentales que gobiernan la vida política en todas partes. Inglaterra, por ejemplo, antes de la primera guerra mundial, descubrió que tenía que aliarse con Rusia para detener el surgimiento de Alemania, aun cuando el imperialismo ruso y el británico estaban también en

conflicto y habían estado en lucha entre sí durante casi todo el siglo XIX. Por otra parte, de 1933 a 1938, entre el advenimiento de Hitler al poder y el fracaso de la política de apaciguamiento en Munich, Inglaterra toleró y hasta favoreció el surgimiento del nazismo como posible defensa contra la difusión del comunismo en Europa Central. Después de Munich, Inglaterra de nuevo trató de ponerse en la misma línea que Rusia, contra lo que ahora era el peligro nazi. Y así, en marzo de 1942, tenemos a la Inglaterra liberal, democrática y capitalista marchando de la mano con Rusia contra un enemigo común.

Tales fluctuaciones en nuestra moderna situación internacional indican que las teorías políticas desarrolladas en la antigua India de ninguna manera han pasado de moda. Han pasado inadvertidas, en gran parte eclipsadas por la reputación mundial de las grandes filosofías metafísicas y religiosas de la India cuyo objetivo es la liberación: el Budismo, el *Vedānta* y las demás; pero esto no significa que carezcan de interés o utilidad para el espíritu moderno. Solo desde hace pocas décadas estas filosofías políticas prácticas han llegado a atraer nuestra atención, como resultado de las recientes ediciones y traducciones realizadas por eruditos especializados. Y al parecer podrían figurar con provecho entre los estudios exigidos por los modernos departamentos de relaciones exteriores. Las teorías políticas eran compuestas por astutos brahmanes instruidos en las complejas formalidades y peligrosos ritos de comercio con los poderes sobrehumanos y estaban destinadas a prestar servicio en un juego político muy real, intrincado y despiadado. En particular, estaban compuestas para educar a los cancilleres y ministros. Éstos, en su mayoría de origen brahmánico, eran los consejeros de los déspotas hindúes, tanto en la vida secular como en sus asuntos espirituales. Las teorías políticas se encuentran en tratados, es decir, en libros escritos por y para profesionales, y como tales, son tan técnicos y minuciosos como los manuales o *sūtra* [3] de cualquiera de los otros oficios indios: carpintería, medicina, hechicería, sacerdocio o danza.

La tradición popular hindú de las fábulas de animales, que corre paralelamente con los tratados profesionales, más técnicos, fue conocida por el mundo occidental hace siglos. La gráfica casuística que bajo la graciosa apariencia del reino animal presenta las embarazosas situaciones y problemas de la política que en todas partes surgen ante reyes, estados e individuos particulares, tanto en la gran lucha por la supervivencia como en las cuestiones menores de la vida cotidiana, ha sido motivo de placer para muchas generaciones de occidentales. Pero hasta ahora no se ha tenido en cuenta su valor para interpretar las situaciones corrientes y para

[3] Cf. supra, pág. 42, nota 22.

comprender la política internacional en general. Por otra parte, el espíritu hindú siempre ha visto cuán aplicables son las fábulas de animales al elevado arte de la intriga y la defensa.

La colección mejor conocida, el *Pañcatantra*, entró en Europa ya en el siglo XIII de nuestra era a través de traducciones semíticas (árabes y hebreas) y finalmente se difundió, como dice La Fontaine, "*en toutes les langues*[4]". Pero el sistemático *Arthaśāstra* de Cāṇakya Kauṭilya no fue accesible hasta 1909. Todavía recuerdo claramente qué sorpresa fue este descubrimiento para todos los interesados: el pequeño círculo de especialistas europeos, norteamericanos e indios. El estilo cáustico y sentencioso, su soltura literaria y el talento desplegado, hablan muy en favor del maestro de procedimientos políticos que compuso este tratado asombroso. Gran parte del material procede de fuentes más antiguas, pues la obra se basa en la rica tradición de enseñanzas políticas anteriores, a las que supera, pero que aún se reflejan en sus aforismos y citas; pero el estudio del conjunto da la impresión de haber sido producido por un autor único, un espíritu de gran magnitud. Poco sabemos —quizá nada— de su autor. El advenimiento de Candragupta, fundador de la dinastía Maurya, al trono supremo de la India septentrional en el siglo III a. C., y el importante papel de esa dinastía en los siglos siguientes, dieron a la fama del fabuloso canciller Kauṭilya —a cuyas artes se atribuye la creación del nuevo período histórico— un resplandor de leyenda, prácticamente impenetrable[5].

[4] El *Directorium humanae vitae*, ca. 1270, es la traducción latina, hecha por el judío Juan de Capua, de una versión hebrea, que a su vez había sido traducida de una versión árabe del sánscrito. Una vieja versión española había aparecido en 1251, tomada de la misma versión árabe. El texto latino de Juan de Capua fue traducido al alemán en el siglo XV (*Das buch der byspel der alten wysen*, ca. 1481), y al italiano en el siglo XVI (A. F. Doni, *La moral filosophia*, Venecia, 1552). Sir Thomas North tradujo el texto italiano al inglés (*The Morall Philosophie of Doni*, Londres, 1570), y en el siglo XVII aparecieron abundantes versiones impresas en muchas lenguas. La Fontaine escogió la mayoría de los temas de su segundo volumen de *Fábulas* tomándolos del *Pañcatantra*, al que en su prólogo llama "las fábulas de Pilpay, sabio indio".

[5] Cf. supra, pág. 41 y Apéndice B. Para la historia de este período, cf. sir George Dunbar, *A History of India, from the Earliest Times to the Present Day*, segunda edición, Londres, 1939, págs. 35-47. "The Maurya Empire."

Kauṭilya es uno de los muy pocos individuos históricos inmortalizados por la poesía india. Aparece en el *Mudrārā'kṣasa*, pieza en siete actos debida a Viśakhadatta (del siglo V, VIII o IX d. C.), cuyo tema es la expulsión de la dinastía Nanda por obra de Kauṭilya, y la manera como éste ganó para la causa de su real protegido, Candragupta, a Rā'kṣasa, el canciller de los Nanda). Hay una traducción inglesa por H. H. Wilson, *Works*, Londres, 1871, vol. XII, págs. 125 y sigs.

2. EL ESTADO TIRANO

Al pasar revista a las teorías y procedimientos del estadista hindú contemplamos el antiguo estilo de despotismo en todo su poder y en toda su debilidad, y comenzamos a comprender algo de las siniestras circunstancias que rodeaban el escenario político de la India: tragedias que siempre se repiten, constantes peligros para el individuo, total falta de seguridad y ausencia de todos los derechos que hoy apreciamos como pertenecientes a nuestra libertad humana fundamental. El mundo descrito era el del dictador monárquico solitario, apoyado por una vasta y costosa maquinaria militar y un monstruoso sistema de espionaje y policía secreta, que comprendía delatores, prostitutas, sicofantes, asesinos, ascetas fingidos y envenenadores profesionales, *es decir, una organización de despotismo similar* a la que describen los historiadores griegos en sus narraciones del *Basiléus* —Rey de los reyes— de la antigua Persia.

Porque, en efecto, fue el Imperio de Persia — establecido por Ciro el Grande (550-529 a. C.) y magníficamente continuado hasta su repentina desaparición, cuando Darío III (336-330) fue derrotado por Alejandro Magno— el que sirvió de modelo a las monarquías de la vecina India[6]. Persia fue el primer estado de la historia que dio a la reyecía una posición absoluta, incuestionable y abrumadora en poder, por la pura potencia militar. En tres generaciones —de Ciro, pasando por Cambises, a Darío I (521-486)—, los ejércitos persas destrozaron a todos los antiguos reinos conocidos, en todas direcciones (y eran civilizaciones de carácter muy diverso), de suerte que el tirano pronto tuvo bajo su dominio las tierras que se extienden desde el Mar Negro y el Cáucaso por el norte hasta las bocas del Tigris y el Eufrates, por una parte, y Egipto, por otra, hacia el sur; y de oeste a este, desde Siria y Asia Menor, pasando por Afganistán, hasta el valle del Indo y la India propiamente dicha. Nunca se había logrado semejante unificación de tantos pueblos por la fuerza. Una asombrosa variedad de poblaciones que florecían independientemente fue conquistada y obligada a formar parte de un solo, poderoso y brutal sistema. El ejército, sin par en el mundo, abatía cuanto se interpusiera en su camino, hasta que se encontró con los toscos escitas al norte de los Dardanelos y los intrépidos griegos que luchaban en el corazón de su propia patria. Todos los demás dominios a su alcance fueron reducidos a la condición de nuevas provincias, bajo el duro control de un solo Basiléus.

Se decía que el tremebundo super-rey, que vivía en su gloriosa

[6] Nótese que el período del que va a tratarse es el que sigue a la primitiva época feudal de los *Veda*, los *Brā'hmaṇa* y las *Upániṣad*. Cf. supra, pág. 20, la nota del compilador, y Apéndice B.

y resplandeciente capital, Persépolis, tenía sus "ojos y oídos en todas partes", lo cual quería decir simplemente que sus innumerables espías y agentes secretos estaban alertas por todo el Imperio para vigilar e informar acerca de las poblaciones esclavizadas, que comprendían pueblos de diversas religiones, lenguas y razas, de población muy numerosa y divididos entre sí. Un complejo y eficiente sistema de informantes y policías disfrazados de civiles —que utilizaba a mujeres públicas y hombres del bajo fondo— cubría las provincias conquistadas con una tupida e infalible red. Las fronteras y caminos de entrada estaban guardados por un servicio de pasaportes, y todos los viajeros y embajadores políticos que se encontraban en el reino eran vigilados estrictamente. Una vigilancia de esta naturaleza era absolutamente necesaria para sostener las conquistas logradas por pura violencia. La forzada unificación de todo el Cercano Oriente podía mantenerse solo mediante una administración suspicaz, aplastante e implacable. Hasta los altos funcionarios del gobierno eran espiados por agentes secretos.

Todo esto resulta ominosamente familiar, pues hoy volvemos a encontrarnos con eso mismo en los informes procedentes de los nuevos estados tiránicos de Europa y Asia. En realidad, si alguien quisiera imaginarse y comprender la situación histórica real en que se basaba la filosofía del *Arthaśāstra* de Kauṭilya, debería estudiar la imagen del mundo actual, lo mismo que el antiguo prototipo persa, cuyas copias fieles eran las dinastías indias que surgían, se extendían y desaparecían, encumbrándose y desvaneciéndose en el polvo. Además, una consideración de esa naturaleza facilitará la comprensión de la tendencia fundamental a escapar de la vida secular, que caracteriza a la tradición del pensamiento clásico indio —el santo camino del *mokṣa* [7]—, y de los decididos esfuerzos por liberarse de los peligros y dolores de la esclavitud terrena mediante el logro de una especie de ecuanimidad metafísica.

Los documentos budistas y jaina permiten estudiar la situación de la India en los siglos VI y V a. C. En esa época, las estructuras políticas del período feudal ario se estaban desintegrando, dejando así el camino abierto al desarrollo del duro estilo persa. El momento puede compararse al de la última etapa y decadencia del medievalismo del siglo XV en Italia y Alemania; un floreciente caos de pequeños principados y ciudades libres, en celosa competencia recíproca, peleando desesperadamente por sus vidas y luchando por la hegemonía, en su mayor parte condenados a ser absorbidos o subordinados finalmente por estados más grandes y ascendentes, gobernados por monarcas incontrolables. En el período inmediatamente anterior a Kauṭilya, esta etapa de unificación forzosa parece haberse completado —por lo menos en la parte norte de la In-

[7] Sobre este término, cf. supra, pág. 44.

dia— bajo la dinastía Nanda, que Kauṭilya —fue su gran hazaña— habría de derrocar. En la nueva concepción india del estado y de la disciplina social habían llegado a ser fundamentales las técnicas persas para reducir extensas áreas de pueblos independientes y convertirlos en impotentes provincias, los procedimientos para sembrar entre ellas la desconfianza y el mutuo recelo, y los métodos para desarmar las poblaciones conquistadas e inducir a sus hombres a prestar servicios en el ejército del tirano en alejados campos de batalla. El nativo ideal indio, mucho más antiguo, del "divino emperador del mundo" *(cakravartín)*[8] se ceñía, por así decirlo, a los modernos instrumentos del militarismo agresor, y era groseramente parodiado por una administración agobiante de los territorios sometidos.

El arte oficial de la dinastía Maurya de Kauṭilya, como lo representan los monumentos del reinado de Aśoka (273-232 a. C.), testimonia la influencia del estilo persa *(vide lám. I)*. Este arte, no obstante su iconología, no tiene sabor religioso; es un arte de pompa, despliegue secular y éxito. En efecto, en el nuevo tipo de despotismo indio, siguiendo el modelo persa, a la reyecía le faltaba la idea de santidad, el divino mandato concedido por los dioses al portador de la corona; el estado era más bien una demostración y reflejo del poder personal del rey mismo: la prodigiosa unificación de regiones dispares bajo una férrea tiranía central en perpetuo peligro de desintegración. Lo único que necesitaba para sobrevivir era una especie de superhombre en el puesto de mando, un superdemonio que por su talento y astucia superiores pudiera hacer marchar la complicadísima maquinaria en el tope del poder.

Tal siguió siendo la concepción india después de la época feudal, aun cuando en Persia Darío I (521-486 a. C.) le había dado un nuevo toque al restaurar la dinastía tras la muerte de Cambises y la conspiración del seudo Esmerdis y los magos, en el año 521. Darío se atrevió a proclamar que él y su reino habían sido establecidos por mandato divino. Una inscripción grabada en una roca en Behistún lo representa de pie, triunfante sobre sus enemigos y recibiendo el divino apoyo del dios supremo persa, Ahura-Mazda. Aunque su gesto era atrevido, no era totalmente nuevo, pues seguía el precedente de una tradición inmemorable y prácticamente universal. El emperador chino, por ejemplo, durante siglos se había llamado "Hijo del Cielo" *(t'ien-tseh)* y se consideraba que personificaba no sólo el poder real sino también el principio sacerdotal. Mediaba entre el Cielo y la Tierra. Y si sus dominios sufrían derrota, hambre o corrupción y él mismo era derrocado, su caída debía in-

8 Cf. infra, págs. 109-118. Cf. también Ananda K. Coomaraswamy, *Spiritual authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, New Haven, 1942.

terpretarse como un signo de que el Cielo (*t'ien*) había retirado su mandato, desconforme debido a que el monarca no había practicado alguna de las virtudes superiores. El usurpador que entonces conseguía establecer la nueva dinastía evidentemente atraía sobre su casa el favor celeste y llevaba el divino mandato (*t'ien ming*) en sus sienes victoriosas.

Sobre las cabezas de los posteriores reyes hindúes no brillaba esta luz de gloria. No era el supremo Señor del universo sino la diosa Fortuna (Śrī Lakṣmī, divinidad voluble y comparativamente menor) quien garantizaba el éxito y la continuidad del poder. Y abandonaba a su favorito en el momento en que el destino (*daiva*) le era adverso. Temporariamente se encarnaba en la reina suprema, compañera del rey, mientras hubiera alguna razón para que el vínculo durase; pero, si él malgastaba su prosperidad dándose sus gustos o caía víctima de algún rival más poderoso, ella se retiraba —de mala gana y llorando— para conceder sus favores al siguiente portador de la corona. Śrī Lakṣmī no tenía nada que ver con la virtud, sino solo con la política y el giro de la rueda del tiempo. La filosofía de la vida de los reyes y cancilleres hindúes era fatalista, escéptica e incurablemente realista.

3. El valor contra el tiempo

Hay una antiquísima controversia que recorre la literatura hindú de todas las épocas, desde el período feudal, representado por el *Mahābhā'rata,* hasta las obras del hinduismo comparativamente moderno. La disputa gira en torno a la siguiente cuestión: ¿cuál es el factor más poderoso y, en última instancia, decisivo, en la incesante lucha vital por la existencia y por el éxito: el valor personal o el simple y fatal curso del tiempo[9]? Quienes hablan en favor del primero —*vīrya,* la intrépida hazaña y resistencia del héroe que nunca se rinde, sino que combate todo el tiempo y sobrevive a todos los reveses; que cada vez que es derribado tiene la fortaleza de levantarse de nuevo y de este modo domina la pétrea y despiadada obstinación del destino— sostienen que al fin el valor triunfa. Este argumento se emplea contra los flojos que se desalientan, contra el golpeado por la vida que se entrega, contra el pusilánime que renuncia y abandona el juego. Esta concepción de la vida y del destino se parece a la actitud del bulldog inglés, aunque sin la creencia cristiana de que la causa justa triunfará y de que la humilde aceptación de los sufrimientos como castigo de las faltas y defectos tiene valor de redención.

El argumento opuesto es puramente fatalista y se basa en una

[9] Cf. *Mahābhā'rata* 12. 25; 13. 6; y passim.

larga y dolorosa experiencia. Sostiene que muchos de los más valientes guerreros de la historia han fracasado una y otra vez. Que ha habido hombres valientes que lucharon en vano hasta el final contra mareas crecientes que barrieron con ellos, en tanto que hombres de menos valor, halagados por todas las caricias de la Fortuna, han ocupado con orgullo y seguridad el sitial de los héroes. En la historia hay diversos tiempos y mareas. Hay períodos de ascenso, en los que todo apoya al héroe conquistador. Éste parece cabalgar sobre la gran ola. Hasta sus faltas y defectos lo favorecen. Ningún revés puede quebrar su carrera. Y sus enemigos, aunque muy valientes y apoyados por recursos superiores, luchan en vano por detener su marcha triunfal. El Tiempo *(kāla)*, poder supremo, lo favorece; eso es todo. Pero el tiempo marcha por ciclos, ora expandiéndose, ora contrayéndose. Lo que ocurre es que la carrera del héroe coincide con un período de crecimiento.

Los dioses —dice este argumento desesperado— en su batalla contra los antidioses obtuvieron la victoria, pero no debido al valor, no por astucia o por el arte de sus omniscientes consejeros y sacerdotes brahmánicos, sino porque el tiempo los favorecía. Había llegado el momento en que los dioses tenían que aplastar a sus enemigos y obtener el dominio del universo, y esto fue lo que los llevó a sus altos sitiales. Pero el tiempo da vueltas, y llegará un momento en que serán barridos. Llevados de la gloria al exilio, serán ellos quienes entonces estarán llenos de rabia impotente, mientras los demonios, ahora triunfantes, establezcan su dominio.

Nadie puede luchar contra el tiempo. Sus mareas son misteriosas. Hay que aprender a aceptarlas y someterse a su inalterable ritmo. Así fue que cuando el divino Kṛṣṇa se encarnó en la tierra y prestó apoyo a su amigo humano el rey Árjuna, éste fue colmado por un poder sobrehumano y parecía un héroe a quien nadie podía derrotar. Pero en el momento en que el amigo divino misteriosamente se retiró, volviendo del plano humano a su morada supramundana, todo cambió en la historia del rey. De nada le sirvió el valor. Una simple tribu de pastores salvajes, descastados no arios y habitantes de los bosques, sin otras armas que palos y terrones, se llevaron a las reinas viudas de Kṛṣṇa, confiadas al cuidado de Árjuna, y el que había sido un invencible guerrero fue incapaz de impedir el rapto y violación de las nobles damas. El tiempo *(kāla)* había dado una vuelta: la misteriosa corriente de cuyas aguas surgen todas las cosas y en cuya superficie cabalgan hasta que son nuevamente engolfadas para ser barridas en un turbión insensible, fluctuante e indiscriminado.

Tal es el clásico argumento. Los defensores de uno y otro lado —los que aceptan los decretos del tiempo y del destino con un misticismo fatalista y los que sostienen la eficacia del valor— no han podido ponerse de acuerdo. Ambos coinciden, con todo, en que con

respecto a estas dos fuerzas determinantes los dioses no están en mejor posición que los reyes humanos o que los individuos en general.

Daiva, la palabra que en sánscrito significa "destino", es un adjetivo sustantivado cuya significación precisa es "lo que pertenece o se refiere a los dioses *(deva)*". Denota un factor o poder asexual y anónimo divino; algo neutro; la "esencia divina", fuerza trascendente que precede tanto a las personificaciones míticas como a los dioses mismos y a todos los sucesos producidos por los dioses. *Daiva* "el destino", no puede ser personificado, rebajado a la escala de la imaginación humana; tampoco es posible alcanzarlo por la plegaria, el sacrificio o el encantamiento mágico. *Daiva* es el rostro pétreo de la vida, al que debemos hacer frente cuando hemos dejado atrás la ilusión consoladora de la tradición mitológica y mágica, el consuelo de las devociones religiosas; cuando finalmente nos damos cuenta de cuán breve es el día de la victoria que pueden alcanzar las armas humanas. Al no haber ya ideales que disfracen y consuelen, hay que aceptar, con valor y sobriedad, el puesto del hombre contra ese fondo oscuro, pues no hay dioses bastante fuertes para defendernos, ni ilusiones satisfactorias acerca de la naturaleza de la comunidad: ilusiones, por ejemplo, de que la nación sobrevive por el sacrificio y la sumisión del individuo o por el sacrificio de una generación, o ideas tan halagüeñas como las que afirman la existencia de ideales e instituciones superlativamente valiosos, que sobrevivirán a la muerte de la época y al desastre personal del individuo sacrificado para su sobrevivencia.

Solitaria bestia de rapiña, león herido en su cubil, abandonado de la Fortuna y de sus compañeros, el rey hindú, cualquiera sea su fortuna personal, está condenado a morir exiliado en la selva. La fama difícilmente irá más allá de su vida. Su chispa vital, su alma personal *(jīva)* seguirá, en el torbellino de los renacimientos, a través de sucesivas encarnaciones en cielos o infiernos —muy probablemente en infiernos—; y tras el intervalo de la vida en el más allá renacerá, como hombre o como animal. Puede volver a aspirar a ser rey, pasar por la misma lucha, el mismo ciclo, excitado de nuevo por las mismas ansiedades y despiadados triunfos, conmovido por presagios, resignándose finalmente a la ruina. Su carrera es la de un cohete que se eleva de súbito y luego cae como una estrella, siempre olvidando el hecho de que ha experimentado estas mismas cosas muchas veces antes. Una vez más apurará la copa de la vida hasta la última gota, con glotonería o con disgusto, en el hartazgo o en la miseria, sin comprender la trampa elemental, es decir: que fue él quien mezcló los ingredientes al realizar actos y tener deseos en sus anteriores existencias y que ahora nuevamente se está preparando su propio futuro.

La situación del déspota hindú abandonado por la Fortuna *(śrī),* aplastado por el Destino *(daiva),* engolfado por el Tiempo

(kāla), es como la de Napoleón en las rocas de Santa Elena. El Pequeño Corso hizo una oportuna observación sobre el destino y la fortuna, que expresa una actitud notablemente similar a la del hindú. En el período culminante de su meteórica carrera, en 1810, cuando todavía mantenía relaciones aceptables con Rusia, se realizó un congreso de reyes y príncipes en el corazón de Alemania, en Erfurt, ducado de Weimar, presidido por Napoleón. La reunión era tan fascinante, que un día el maestro de ceremonias de Napoleón, el conde de Ségur, pudo referirse a ella como excusa por haber llegado tarde al consejo privado del Emperador. Ségur había tenido dificultades para cruzar la antesala porque, según declaró había tantos reyes: *"Il y avait tant de rois!"* Cuando concluyó el congreso y Napoleón se iba de esta reunión espectacular, el dueño de casa, que era el valiente Carlos Augusto, duque de Sajonia-Weimar, amigo y protector de Goethe, estaba de pie ante la puerta del coche para despedir al Emperador. Y cuando el Duque deseó buena suerte a su señor, a quien detestaba profundamente, Napoleón, ya dentro del coche, prácticamente lo censuró por su ligereza, replicando que en la carrera de un hombre predestinado, como él, había un momento en que nada podía detener su encumbramiento, pero que luego, de pronto, podía llegar un instante en que todo cambiara y en que una paja arrojada por un niño bastaría para su caída. Tal fue el altivo rechazo del concepto de "suerte" personal, accidental (el poder de la diosa Fortuna, *śrī),* aplicado a hombres como él, y el enigmático pronunciamiento que apuntaba al vasto destino impersonal de las estrellas [10].

Sin duda la alusión de Napoleón a las estrellas era solo una metáfora que sugería el Destino, sin referirse específicamente al cuestionable tema de una influencia estelar. En este caso las palabras del gran aventurero y predestindo parecerían ser bastante compatibles con la concepción hindú de las mareas y ciclos que conducen a los fuertes a la victoria y que luego se tornan desastrosos. Hay que observar, sin embargo, una importante diferencia. En Occidente, el genio político o gran jugador se siente instrumento de algo superior a él en los momentos en que parece ser una fuerza fatal de la

[10] Esta idea de las estrellas o de "la estrella" que preside la carrera del héroe ha sido común en el Occidente desde el Renacimiento. Los humanistas de esa época progresista revivieron la astrología grecorromana en beneficio de esos librepensadores que acababan de descartar la autoridad de la Iglesia y la Revelación y que ahora eran "modernos" a la manera romana de la época de Horacio y de Tiberio. La astrología fue introducida en Roma en la época de los primeros emperadores, como una moda fascinante, de origen súmero-babilonio. Nunca tuvo papel importante en la formación de la filosofía india acerca del destino —el destino de los reyes y de los déspotas— aun cuando está muy difundida la costumbre de trazar horóscopos y de utilizar a diario la astrología.

historia. Es el destino encarnado, portador de los poderes que gobiernan el desarrollo de la civilización y producen los cambios de época. Es el protagonista de ciertas fuerzas sociales o el principal representante del espíritu y de los ideales de una era nueva y mejor, que realiza en la historia altos principios, por los cuales los antiguos mártires sufrieron, lucharon y murieron; por ejemplo, los principios de la libertad, la democracia, y la racionalización de las cuestiones humanas, que inspiró al Tercer Estado a tomar el poder en la Revolución Francesa. En apariencia, el hombre de acción occidental tiene que considerarse a sí mismo como el noble instrumento de un misterioso plan para el desarrollo histórico de la humanidad, como brazo del espíritu universal que produce cambios y lleva adelante la evolución. En este sentido, hasta un descreído y ateo como Napoleón —que solo creía en su "estrella", en su propio genio— está del mismo lado que quienes permanecen firmes en alguna religión establecida y que en sus revoluciones hacen la "Guerra de Dios": hombres como Cromwell, que humildemente se consideraba como el vehículo o instrumento escogido por la Providencia para defender el verdadero cristianismo contra el papismo, la inquisición, los jesuitas y todo lo que él consideraba diabólica distorsión del verdadero mensaje de Cristo que él, en cambio, no deformaba. Napoleón realizaba por la fuerza el mandato del pensamiento moderno, tal como lo crearon Locke, Montesquieu, Voltaire y Rousseau y como puede escucharse en la música de la *Heroica* de Beethoven. Napoleón era el delegado de la Nueva Era. Así lo consideramos y lo avaluamos, en nuestra concepción occidental del progreso (que se realiza a través de nosotros) del destino del hombre.

Ningún mandato semejante de la Providencia, de la historia o de la humanidad, orla las sienes del déspota hindú. Él es quien de hecho posee temporariamente el poder despótico, pero no es el emisario de una nueva idea, de algún nuevo ideal de organización humana que latiera en el seno de su época y diera lugar a que él se creyera elegido para traerlo al mundo. El déspota no representa otra cosa que sí mismo: su propia individualidad y la de aquellos a quienes pagar o sobornar, ganar con favores o hacer entrar a su servicio por medio de amenazas u opresiones. Y cuando cae, es solo él quien cae, junto con quienes dependían de su gobierno o desgobierno. Así, en la India la reyecía carece del prestigio del derecho divino que le ha prestado apoyo en otras partes, tanto en Asia como en Europa. El carácter sagrado que corresponde al Hijo del Cielo en China, al *Mikado* en Japón, al Faraón en Egipto, y a la Corona real que es al mismo tiempo jefe de la Iglesia anglicana, en la India no se lo atribuye a los miembros de la casta *kṣátriya* —es decir, a los guerreros, reyes, aventureros aristócratas, y conquistadores— sino a los brahmanes: a los sacerdotes, a los sabios, a los conocedores y conjuradores del *brahman* trascendente. Durante mi-

lenios el vértice de la pirámide social hindú ha estado ocupado por los herederos natos de la secreta sabiduría del Poder sagrado. Ellos, repositorios vivos de la tradición, magos y maestros profesionales, son los intermediarios despersonalizados entre las zonas del poder divino y el mundo humano. Pero en cuanto a los reyes *(il y avait tant de rois!)*, es de ellos y nada más que de ellos su valor, su destino y su agonía.

4. La función de la traición

Los testimonios védicos y todos los posteriores nos enseñan que desde el comienzo de la historia de la India los reyes han ocupado un lugar inferior a la casta de los brahmanes. Durante el período védico y la subsiguiente época feudal, representada en el *Mahābhārata*, procedían principalmente de los clanes guerreros, las familias de la casta *kṣátriya*, pero después de la disgregación de la sociedad feudal en los siglos VII y VI a. C., cuando la fuerza de los *kṣátriya* arios se vio muy disminuida como resultado de incesantes guerras intestinas y su poderío en la India septentrional fue quebrantado, sobrevino la edad oscura que hemos descrito, durante la cual llegaron al poder hombres de diversa procedencia: tanto descendientes de algunas de las familias reales que sobrevivían de la época prearia, como soldados de fortuna de origen inferior. Sabemos, por ejemplo, que Candragupta era adherente a un credo no-védico (el de los jaina), cuyas raíces se remontan hasta las creencias prearias de la India noroccidental, nunca totalmente desarraigadas por los brahmanes [11]. Y muchos de los fundadores de las nuevas dinastías no eran, al parecer, otra cosa que bandidos. Los documentos brahmánicos lamentan, en términos que no ofrecen lugar a dudas, que, en la nueva época de desórdenes, aventureros del más bajo origen ocuparan los tronos reales y que hubiera reyes que no defendían a los brahmanes, ni a la religión aria, ni siquiera el estilo de vida ario. La realeza había perdido el esplendor del pasado védico, cuando los gobernantes apoyaban pródigamente a la casta sacerdotal y a su vez recibían el reflejo de la aprobación ortodoxa. Pero la realeza carecía también de la gloria que había tenido en días aún más remotos, en el período mítico preario, dravídico, cuando los clanes reales del país pretendían descender de los dioses y se decía que eran de la dinastía "solar" o de la dinastía "lunar" [12].

11 Cf. supra, pág. 62, la nota del compilador, e infra, págs. 149 y sigs.

12 Como sabemos por las antiguas tumbas súmeras y egipcias, los reyes de las arcaicas civilizaciones del cuarto al segundo milenio a. C. eran considerados dioses encarnados. En la India, era el período de la civilización dravídica. El principio de la reyecía divina sobrevivió en la historia india pos-

En la nueva, miserable, oscura y mala época llamada *Kali Yuga*, la última y la peor de las cuatro Edades del Mundo del presente ciclo temporal [13], la realeza había asumido los rasgos vulgares del despotismo común. Todo lo que había tenido de dignidad espiritual ahora lo había perdido. El poder solo estaba en manos de los fuertes, los astutos, los osados y los temerarios; es decir, de los capaces de inspirar codicia y temor.

En la India posfeudal, la debilidad de la clase dominante derivaba del hecho de que el rey y su dinastía no estaban fuertemente arraigados en el pueblo como los reyes de Inglaterra o los *mikado* de Japón, o como antes lo estuvieron los emperadores de Austria. El principio de la realeza en sí, como institución, nunca fue cuestionado. Era un ingrediente irrecusable del plan divino de la creación, parte integrante del orden social como las leyes morales y religiosas, el sistema de castas y la tradicional secuencia de las cuatro etapas de la vida [14]. La institución misma estaba de acuerdo con el *dharma*, y su función consistía en servirle de instrumento. El rey debía supervisar a la humanidad y cuidar de que todos cumplieran con los deberes ordenados y las tareas de su vida según las prescripciones ortodoxas para cada casta, edad y sexo. Pero aunque el principio mismo, así, era incuestionable —incuestionable como ley natural básica (pues la noción de una república democrática y gobernada por sí misma estaba simplemente fuera de su círculo de ideas)—, el individuo o la familia que de hecho desempeñaba el papel real podía ser derrocado por un rival, y a pocos les hubiera importado que así fuera. Algún rey vecino de igual jerarquía podía invadir el reino, o algún advenedizo aventurero apoderarse del trono; o acaso el canciller, harto del títere con corona cuyos hilos manejaba, decidía tomar por su cuenta los símbolos del poder que ya venía en gran parte controlando. A nadie le importaba si ello ocurría, salvo al afectado personalmente por el colapso dinástico. La población se aferraba tan solo a la institución. Y así, el rey individual, lo mismo que el león real entre otros animales de presa de la selva, tenía que cuidarse por sí solo.

Como los emperadores militares de Roma en la época de la decadencia o los déspotas de Bizancio a lo largo de toda su dramática historia, los reyes indios tenían que estar constantemente

---

terior, en las genealogías de las casas reales no arias, en las que se pretendía descender del dios Sol o del dios Luna. Compárese con el Japón, donde se considera al *Mikado* como descendiente de la diosa solar Amaterasu, y cf. supra, pág. 91.

13 Para la teoría hindú de las edades del mundo, véase Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, págs. 11-19.

14 Las cuatro etapas en la vida del individuo son: 1. *brahmacārin*, 2. *gṛhastha*, 3. *vānaprastha*, 4. *sannyāsin*. Cf. supra, pág. 46; infra, págs. 111-116.

alerta en previsión de ataques desde dentro y desde fuera, confiando sobre todo en su fuerza militar, su valor personal y su astucia. La mayor confianza debían depositarla en la eficacia y lealtad de los oficiales a quienes elevaban a cargos de comando; porque no se conocía ninguna forma de gobierno por mandato del pueblo. El pueblo era solo el conjunto de súbditos, ocupados en sus luchas de la vida privada, divididos en grupos apartados entre sí por sus reglas de casta, sus diversas confesiones religiosas y los tabúes raciales de variado origen (tabúes contra el casamiento de personas pertenecientes a diferentes castas y aun contra el mero contacto, porque hasta cierto punto, de una u otra manera, los miembros de las diferentes castas eran casi todos mutuamente "intocables"). No había un cuerpo establecido, constitucional, representativo, ni para refrenar al poder ejecutivo y defender por medio de leyes los privilegios del pueblo contra los abusos de reyes ambiciosos, ni para apoyar con una acción general a aquellos reyes cuyo gobierno era aprobado por el pueblo. En teoría, se suponía que el gobernante indio hacía caso a los consejos de los brahmanes y de los ancianos de la comunidad, que eran considerados como la voz del orden tradicional. Pero no había poder que pudiera detenerlo si se le antojaba desoírlos. Si lo quería, podía ser un fanfarrón egoísta, despiadado y manirroto y cargar gabelas y obligaciones a su atormentado pueblo. Y, por lo mismo, no podía esperar de ellos apoyo efectivo, por magnánimo que decidiera ser. Su única confianza residía en su propio y poderoso brazo, su ingenio, su fortuna real y sus interesadas tropas.

Para pelear en las guerras del rey, los mercenarios tenían que ser pagados con prodigalidad, y lo abandonaban tan pronto como el rey perdía su fortuna. En la historia de la antigua India, perder una batalla generalmente significaba perder un reino o una dinastía. Por lo tanto, la intriga, la conspiración, la desconfianza y la traición constituían la atmósfera que se respiraba en la corte real. "Dichosos los reyes que de noche disfrutan de un sueño feliz y tranquilo." Mientras más eficaces y poderosos los oficiales favorecidos, menos se podía confiar en ellos; porque eran los que conocían las debilidades y los recursos del rey; eran los que tenían las llaves del reino. Así es que el favor real y la repentina desgracia, la intimidad y la sospecha, andaban indisolublemente unidos.

Los ministros capaces vivían en un permanente dilema. Por una parte, tenían que demostrar continuamente su eficacia, y por otra, asegurar sus propias posiciones contra el monarca mismo a quien servían. Tenían que estar alerta contra la calumnia nacida de la envidia y del menor desliz de su parte, pero también (y esto era siempre un grave peligro) contra la posibilidad de tornarse superfluos por haber conseguido que todo marchara demasiado bien. Si el ministro era demasiado celoso en su trabajo, arrancando de cuajo las amenazas internas del dominio de su tirano

—las "espinas" *(kāṇṭaka)*, como las llaman las obras hindúes sobre política, las molestias que "pinchan" al rey y le arruinan su real holgura—, podía encontrarse con que, no siendo indispensable, se prescindiera de él. Tal es el tema de la siguiente fábula instructiva cuyos personajes son el león, el ratón y el gato [15].

Cierto gato miserable, corrido por los aldeanos y vagando por los campos, a punto de morir de hambre, flaco y desvalido, se encontró con un león que lo salvó de su angustioso estado. El rey de los animales invitó al pobrecito a compartir su cueva y alimentarse de las sobras de sus opíparas comidas. Pero no era una invitación inspirada por el altruismo ni por un sentido de lealtad racial; era sencillamente porque al león lo molestaba un ratón que vivía en algún agujero de su cueva. Cuando el león dormía la siesta, el ratón salía y le roía la melena. Ahora bien, ocurre que los poderosos leones no pueden cazar ratones y en cambio los rápidos gatos sí, lo cual permitió una buena y acaso agradable amistad.

La nueva presencia del gato en la cueva bastó para mantener al ratón a raya, y así el león podía dormir sus siestas en paz. El ratoncito no hacía el menor ruido, porque el gato vigilaba permanentemente. El león lo premió con generosas comidas y el eficiente ministro comenzó a engordar. Pero un día el ratón hizo ruido, y el gato cometió el fatal error de atraparlo y comérselo. Al desaparecer el ratón, desapareció también el favor real. Y, ya cansado de la compañía del gato, el rey de los animales devolvió a su competente guardián al campo y a la selva, donde tuvo que enfrentar de nuevo el peligro de morir de hambre.

La lección se resume en la máxima final: *Cumple con tu tarea, pero deja siempre algo por hacer. Este resto te hará siempre indispensable.*

Éste es uno de los muchos secretos de la policía secreta de todos los países; uno de esos ingeniosos "secretos que no pueden contarse". Este cuento irónico, dirigido a los astutos ministros y demás leales servidores de los volubles déspotas indios, revela las circunstancias del dictador en manos de su propia *Gestapo*. Siempre muy eficaces para seguir la pista a sus ocultos enemigos, los policías se las arreglan para mantener un buen número de ellos en reserva, asegurándose así la seguridad de su dictador y la continua importancia de ellos mismos. Y esto es muy natural en ellos, siendo el mundo lo que es; y produce el interesante efecto de cultivar, bajo la protección del monarca cuyos "ojos y oídos están en todas partes", un proceso insidioso que crece vegetativamente, que mantiene la continua reaparición de antagonistas "que se buscan unos a otros" La policía secreta se convierte en el principal apoyo y protección de los revolucionarios subterráneos, aunque su función sea suprimirlos. En

[15] *Hitopodeśa* 2. 4.

realidad no solo protegen a la oposición, sino que la causan, pues el tiránico sistema que para poder continuar tiene que fiarse de una policía secreta aplastante y omnipresente, con sus brutales presiones engendra inevitablemente nuevos enemigos internos cada día. Estos elementos subversivos, a menudo muy idealistas, a su vez tienen la ilusión de ser menos visibles de lo que en realidad son. Y en cuanto el poder gobernante se quiebra, a veces los revolucionarios encuentran justificadas sus esperanzas en el triunfo de su causa, como lo sabemos por la historia. Pero entre tanto, inconscientemente, por el mero hecho de existir, han estado haciendo de la policía secreta algo tan indispensable como el precioso gato del león. Sin ratones, los funcionarios de la *Gestapo* y de la *Ogpu* tendrían serias dificultades para mantener su terrible importancia. De este modo, aquí volvemos a ver que la concepción de la intriga política representada en la filosofía del estado elaborada por el pensamiento hindú, tiene notable actualidad.

Las enseñanzas arcaicas poseen un cariz curiosamente moderno. En la política exterior hindú, por ejemplo, se consideraba que un traicionero ataque por sorpresa y el asalto repentino era uno de los mejores medios para triunfar en el exterior, y que el más profundo secreto y perfecto ocultamiento eran la atmósfera adecuada para madurar los planes y conseguir los preparativos más completos. En los tratados políticos encontramos la máxima: "Lleva a tu enemigo sobre tus hombros hasta que hayas conseguido de él lo que querías; luego, arrójalo: arrójalo y destrózalo contra una piedra, como un cántaro de barro [16]." O bien: "Quienquiera que, buscando su propio provecho, quiere aplastar a otro, tiene que proceder cautelosa y deliberadamente. Cuando levanta la mano, listo para golpear a su enemigo, debe hablarle de manera amistosa. [¡Podría ser Nomura, en las conversaciones que preludiaron a Pearl Harbor!] Aún más suavemente debe dirigirse a él al darle el golpe mortal. [¡Podría ser Kurusu!] Y cuando le ha cortado la cabeza a su enemigo, debe compadecerse y llorarlo [17]."

Los documentos de la historia de la India contienen muchos ejemplos de prácticas que han tenido éxito al seguir esta máxima. Entre otros, se cuenta que un príncipe salía de la capital en solemne marcha con su ejército a dar la bienvenida a su anciano padre, quien volvía coronado por la victoria después de vencer a un poderoso vecino de cuyas posesiones se había apoderado. En la llanura surgió una improvisada ciudad de vistosas tiendas de campaña para dar comodidades al vencedor tras las penurias de su campaña, y se erigió un gran edificio triunfal en el que debía celebrar su victoria. Pero mientras el rey descansaba bajo las enormes vigas

[16] *Mahābhā'rata* 12. 140. 18.

[17] Ib. 12. 140. 54; cf. también 12. 102. 34; 12. 103. 9-13.

y su obediente hijo, rodeado de su propia guardia fuertemente armada, pasaba revista a un gran contingente de elefantes de guerra, la imponente construcción se vino abajo, y el padre, con todos sus acompañantes, quedó enterrado entre las ruinas [18].

Cuando se quiere convertir a alguien en víctima se recomienda cantarle para que se duerma, no solo como política interior (en la corte del déspota o en los conclaves de los grupos o partidos cuyos miembros son rivales que quieren eliminarse recíprocamente), sino también en la política exterior (donde constituye un arma sin par). Se le da el nombre de *māyā*, "creación de una ilusión", y podemos estudiarla mejor que en ninguna otra parte en la historia política de nuestro tiempo. La política nazi, por ejemplo, al prepararse para destruir a Polonia, primero inspiró confianza con un pacto de no-agresión concluido con el mariscal Pilsudski en 1933. De este modo, Polonia fue separada de su aliado natural, Francia, y quedó aislada. En seguida los polacos fueron halagados con una invitación a participar de los despojos de la dividida Checoslovaquia, en el otoño de 1938, después de la crisis de Munich. Esto no era sino la actitud aún más amistosa que precede y oculta el golpe mortal, que cayó como un rayo antes de transcurrir un año.

Del mismo modo proceden las técnicas modernas para tratar a los enemigos que han sido dominados, pero los antiguos maestros hindúes ya las conocían. Los territorios conquistados en nuestro tiempo y abandonados al hambre, la peste y el pillaje, como Polonia, Ucrania, Grecia y Noruega, ilustran esta ley general. "Un resto del enemigo que sobrevive —leemos en el *Mahābhā'rata*— es como un resto de brasas o como una deuda impaga: los tres crecen con el tiempo [19]." Por lo tanto, la fuerza derrotada debe ser liquidada: los comunistas en Italia y en Alemania nazi, la burguesía en Rusia. En todas partes hay purgas de jefes de partidos y de generales; izquierdistas y derechistas colman las prisiones del mundo. Este despiadado principio natural encuentra abundantes ejemplos, tanto en la historia de la India como en la de la desaparecida Bizancio, o en la Rusia de Borís Godúnov y el falso Dimitri, o en el fusilamiento, relativamente reciente, del último zar, su mujer, su hijo y sus cuatro hijas en un sótano, cuando se suponía que iban al lugar donde serían confinados.

La política de la antigua India se desarrolló en una atmósfera de peligro, sospecha y amenaza. Había una especie de continua guerra de nervios. La misma situación es descrita por Tácito y Suetonio en sus biografías de los emperadores romanos o por Gibbon en *La decadencia y caída del Imperio romano*, así como en los re-

18 Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages*, traducción francesa de C. Defremey y B. R. Sanguinetti, París, 1853, vol. III, págs. 212-213.

19 *Mahābhā'rata* 12. 140. 58.

latos griegos de los Aqueménidas de la antigua Persia, los testimonios musulmanes de los califatos de Bagdad, El Cairo y otros, y las historias del poder otomano en Constantinopla. Es la atmósfera que hoy se ha vuelto general, particularmente en la esfera controlada por los estados totalitarios, como lo fue en la de sus innumerables precursores y colaboradores desde 1918 en adelante: la Yugoslavia del rey Alejandro, la Lituania de Voldemaras, la Polonia de Pilsudski, la Turquía de Kemal Atatürk y la Grecia de los generales dictadores. Todos se sienten siempre en peligro. Todo rey —enteramente vulnerable aunque armado hasta los dientes— está siempre vigilando para prevenirse de las sorpresas. Nadie domina totalmente ninguna situación durante ningún período. Cambios repentinos acarrean muertes o desgracias. Intrigas y homicidios desde dentro, intrigas y agresiones desde fuera, amenazas de sorpresa, derrocan a los fuertes. Golpes directos y aplastantes aniquilan a los débiles. *Māyā*, fratricidio, veneno y puñal están a la orden del día.

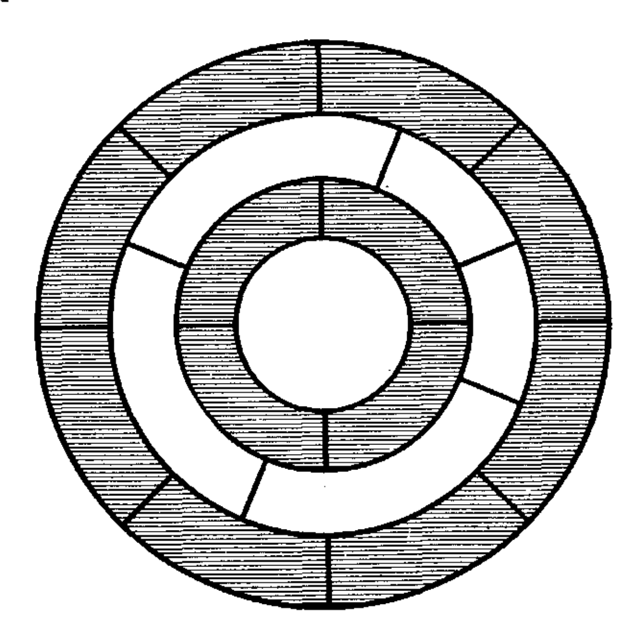
5. Geometría política

La política británica de la balanza del poder nos servirá para introducir otro de los principios fundamentales del *arthaśāstra* hindú: el de los *māṇḍala* o círculos de vecinos políticos. Los estadistas británicos siempre y en todas partes han mostrado mucho tacto y habilidad en el manejo de esta arma. Con el fin de mantener el equilibrio europeo, cuando Luis XIV amenazaba con perturbarlo poniendo a su nieto en el trono de España, Marlborough (cuya vida, dicho sea de paso, proporciona buenos ejemplos del tema que tratamos en el capítulo anterior) concertó una alianza de Inglaterra con los Países Bajos, algunos estados alemanes, Portugal, Dinamarca y la casa de Habsburgo, haciendo la Guerra de la sucesión de España (1710-14) contra la amenaza del naciente imperio francés. Poco después, en la Guerra de los Siete Años (1756-63), cuando Francia se alió con Austria, Rusia, Suecia y Sajonia contra la Prusia de Federico el Grande, los ingleses se pusieron de parte de Prusia y el juego les salió tan bien, que destruyeron el imperio mundial francés y echaron las bases del propio al asumir el control del Canadá y la India. Luego, una vez más, Inglaterra juntó fuerzas contra Francia cuando las campañas de Napoleón constituyeron una amenaza, apoyando a Portugal y a España en la Guerra Peninsular (1804-14), así como a Rusia, Austria, Prusia y los Países Bajos en Waterloo. Pero en la guerra de Crimea (1854-56) Inglaterra se unió a Francia (por primera vez en doscientos años), junto con Turquía y Saboya, para equilibrar a Rusia, que entonces presionaba peligrosamente hacia los Dardanelos. Inglaterra ayudó al Japón a debilitar a Rusia en 1903-04, pero en la primera guerra mundial se puso del lado de

Rusia —así como de Francia nuevamente— contra la alianza de Alemania y Austria.

Este notable juego de pesos y contrapesos fue tomado muy en serio por los antiguos reyes y príncipes de la India. Allí el campo de batalla de las potencias en lucha era el vasto paisaje de un subcontinente que tiene casi el tamaño de Europa, pero mucho menos quebrado por difíciles cadenas de montañas. Aunque salpicado de selvas traicioneras y desiertos, las diferentes partes de la India se comunicaban mediante anchos ríos y extensas praderas; casi todos los reinos estaban rodeados de enemigos y abiertos al ataque por todos los costados. En consecuencia, prevalecía una situación de perpetua desconfianza como la que conocemos, por ejemplo, en el territorio, mucho más pequeño, de los Balcanes.

La principal fórmula hindú para concertar alianzas y coaliciones extranjeras se basa en un diagrama de anillos concéntricos que representan los enemigos y aliados naturales. Cada rey debe considerar a su reino como el centro de una especie de blanco, rodeado de anillos *(mánḍala)* que representan alternadamente a sus enemigos y aliados naturales. Los enemigos están representados por el primer anillo que lo rodea; son sus vecinos inmediatos, todos ellos listos



a dar el zarpazo. El segundo anillo es el de sus amigos naturales, es decir, los reyes que están a la espalda de sus vecinos y que, por el hecho mismo de ser vecinos, los amenazan. Más allá hay un

anillo de peligro más remoto, que interesa porque puede reforzar a los enemigos inmediatos. Además, dentro de cada anillo hay divisiones que significan naturales rencores recíprocos; pues como cada reino tiene su propio *máṇḍala*, se entiende que existe un conjunto muy complicado de tensiones en todo sentido. Este plan de recíprocos encierros debe ser proyectado, considerado cuidadosamente, y luego utilizado como base de la acción. En él se dibuja y expresa cierto equilibrio y tensión de potencias naturales, y también se prefiguran los terribles estallidos periódicos de conflictos que se generalizan ampliamente. Como principio social de carácter universal se da por supuesto que los vecinos son propensos a la enemistad, la envidia y la agresión, y que cada uno de ellos aguarda el momento de atacar traidoramente por sorpresa [20].

Este diagrama un tanto formal puede parecernos algo teórico y artificioso, pero refleja muy bien las condiciones geográficas del subcontinente indio. Además, está ampliamente garantizado por la historia moderna de Europa. Constituye la figura básica de una especie de geometría política que, con pocos retoques, puede aplicarse al cálculo práctico de tensiones en casi cualquier campo histórico y es una proeza realmente magnífica del genio hindú, al que tanto agrada dedicarse a ejercicios intelectuales muy abstractos, pero que al mismo tiempo posee notables dotes intelectuales y de expresión simbólica, y el lenguaje pictórico de la parábola y el mito.

Si aplicamos al mapa de Europa el antiguo *máṇḍala* de la India obtenemos un diagrama perfecto de los problemas y vicisitudes, inteligencias y aparentes desinteligencias, que han sido la causa de nuestras guerras casi incesantes. Al comienzo de la época moderna, en el siglo XVI, Francia se encontraba amenazada de encierro cuando España y el Imperio germánico se unieron bajo la dinastía de los Habsburgo. La subsiguiente lucha por la hegemonía entre los reyes franceses y los emperadores de Viena —desde la época de Francisco I (1515-47) y Carlos V (1519-56)— continuó hasta el desmembramiento del Imperio austrohúngaro en el Tratado de Versalles en 1919. Luis XIV (1643-1715) —el "rey cristianísimo" que persiguió a los calvinistas hugonotes y los expulsó de su reino— consiguió el apoyo de los turcos otomanos que estaban a las espaldas de los dominios de los Habsburgo en Europa oriental, y que invadieron los territorios enemigos desde lo que es hoy Yugoslavia, pasando por Hungría, mientras los ejércitos de Francia combatían contra las fuerzas imperiales alemanas en Flandes y a lo largo del Rin.

El vecino que está en la retaguardia o en el flanco del propio enemigo y rival es nuestro aliado innato: tal es el principio supremo. Las consideraciones morales y religiosas, los asuntos ideoló-

[20] La ciencia del *máṇḍala* ("el círculo de Estados") está tratada en el *Kauṭilīya-Arthaśāstra* 7.

gicos y la común tradición espiritual carecen de la fuerza de este simple hecho geométrico. El rey cristiano no titubeó en traicionar y poner en peligro la civilización cristiana de Europa al inspirar y apoyar una invasión realizada por la potencia que había sido el principal enemigo común de la Cristiandad durante los mil años anteriores. Precisamente de la misma manera, hoy la Alemania nazi traiciona la causa común de Europa, es decir, el imperio colonial y la civilización del hombre blanco, al colaborar en el intento que hace el Japón para conquistar el Lejano Oriente y el Pacífico. Y ambas traiciones de la causa cristiana y occidental con fines egoístas tienen un notable precedente y modelo en el acuerdo que un Papa concluyó con el Gran Turco. Ansioso de conservar la independencia política del territorio de la Santa Sede, Alejandro VI, pastor supremo de la grey cristiana, vicario de Cristo en la tierra y portavoz del Espíritu Santo, en 1494 estrechó las manos del sultán Bāyazīd II para derrotar las ambiciones imperiales de Carlos VIII de Francia. Medio siglo después, Sulaymā'n el Magnífico se alió al rey francés Francisco I contra el titular del Sacro Imperio, Carlos V; y el subsiguiente avance musulmán en Europa oriental (precursor del que se realizó en la época de Luis XIV) hasta gozó de la tácita aprobación del papa Pablo III.

En el *māṇḍala* de las alianzas francesas, el poder de Turquía, cuando comenzó a decaer, fue remplazado por el de la naciente Rusia como aliada natural a las espaldas del inmediato vecino oriental. Siguiendo este esquema, Napoleón, en 1805 y 1810, se hizo amigo del emperador de Rusia, con el fin de contener a Prusia y Austria, aunque los ejércitos rusos antes habían estado combatiendo durante años al lado de los austríacos, en Suiza y a lo largo de la Riviera, en una campaña común contra la Revolución Francesa y la República. Napoleón también hizo resurgir a Polonia como segundo aliado suyo a las espaldas de Alemania, restaurando las partes de su territorio que habían caído en manos de Austria y Prusia en las particiones de Polonia que estas potencias y Rusia habían realizado a fines del siglo XVIII. Y, siguiendo la infalible lógica del *māṇḍala,* Francia nuevamente se ganó la colaboración de Rusia en su política de encierro, justamente antes de la primera guerra mundial, clásico movimiento de pinzas en el tablero de ajedrez de las potencias que quieren obligar a su vecino inmediato a pelear en dos frentes. Francia, al mismo tiempo, apoyó a Servia contra Austria, como aliada en la retaguardia de esta última [21] y luego a Rumania, como puñal clavado en la espalda en la hora crucial en que Alemania había perdido la batalla de Verdún y era derrotada a lo largo del sector del Soma en el frente

[21] Rusia también apoyó a Servia contra Austria; otro movimiento de pinzas.

occidental. Con el Tratado de Versalles, Francia inauguró una sistemática política de *máṇḍala* para mantener sojuzgado al enemigo que acababa de aplastar. Se creó un anillo de potencias eslavas, desde Polonia y Checoslovaquia hasta Rumania y Yugoslavia, que amenazaban la retaguardia de Alemania y lo que quedaba de Austria. A los nuevos aliados se les facilitaron préstamos para adquirir armamentos y aumentar su desarrollo. Alemania respondió con el Tratado de Rapallo, de 1922, que celebró con Rusia, la cual era ahora su aliada natural, en la retaguardia de Polonia y Checoslovaquia.

Tras el advenimiento de los nazis al poder hubo una rápida serie de hábiles movimientos en el tablero del *máṇḍala,* que concluyó con la quiebra total de la sutil estructura destinada a garantizar la hegemonía francesa en el Continente. Desde el momento en que Polonia aceptó firmar el pacto de no agresión por diez años, en 1933, el anillo quedó virtualmente deshecho. Poco a poco, entonces, los aliados orientales de Francia se fueron alejando, y al final hasta Bélgica se retiró del plan de colaboración inmediata y automática con Francia contra Alemania. De este modo todo estaba maduro una vez más, y ofrecía una nueva oportunidad al poder.

La próxima distribución del *máṇḍala* se manifestará a su debido tiempo.

6. Las siete maneras de aproximarse al prójimo

Nīti, palabra sánscrita que significa "política", quiere decir literalmente "conducta adecuada". La política del rey proporciona a la comunidad un modelo notable de conducta afortunada en medio de los peligros del mundo. Aunque el rey es la autoridad suprema del reino, es también el que corre mayores peligros en su elevado, envidiable y precario estado de esplendor. Los reyes vecinos, sus propios ministros ambiciosos, los generales demasiado afortunados y hasta los miembros de su propia familia —hijos y príncipes que aspiran al trono, reinas que tienen sus planes— están alerta para arrebatarle el cetro. Y en último término —aunque de no menor importancia— el pueblo, a menudo hostigado y cargado de gabelas, en cualquier momento puede ser secretamente impulsado a la rebelión por algún rey enemigo o por algún personaje de linaje inferior con ambiciones de usurpación. En esta atmósfera de amenaza, temor y movimientos repentinos, prevalece el *matsya-nyāya,* "la ley de los peces" [22]: la ley de la vida sin el paliativo de la decencia moral, tal como prevalece en las despiadadas profundidades marinas.

[22] *Arthaśāstra* 1. 4. 9; cf. también *Mahābhārata* 12. 67. 16-17, y 12. 89. 21.

Esta ley es tan bien conocida en Occidente como en la India, según lo muestra el viejo proverbio que dice: "el pez grande se come al chico", y que Peter Breughel, el famoso pintor flamenco del siglo XVI, representó muy vivamente en algunas de sus obras maestras, caracterizadas por su animación y buen humor. En estas obras vemos una multitud de peces de toda clase y tamaño, donde los pequeños son devorados por los más grandes y éstos a su vez son cogidos por los pescadores. Del vientre de los más grandes, que los hombres han abierto, salen los peces más chicos y debajo, en una inscripción, se lee el proverbio. Breughel pintó estos lienzos en la época en que toda Europa estaba agitada por la lucha de los Habsburgo, Flandes, el Imperio mundial español y el Imperio Alemán, para contener el creciente poder de Francia que trataba de romper el círculo creado por esa colosal coalición. Era una época en que nuevas armas y nuevas técnicas de guerra sembraban la destrucción y el terror: la pólvora, los cañones y el despliegue de grandes conjuntos de infantería mercenaria, que remplazaban los combates de caballeros, eran entonces lo que hoy son para nosotros las nuevas armas de la técnica moderna. Los proverbios pintados por Breughel representan la vida de animales voraces y de sangre fría, y expresan adecuadamente la idea de que en la esfera política cada uno actúa para sí y se traga a tantos otros como puede. La idea que quiere comunicar es la de que la política es, y siempre debe ser, una empresa de combate, no un asunto decente y ordenado en el que a cada nación, grupo o raza se le asigne razonablemente su debida porción del mundo, de acuerdo con su tamaño, sus contribuciones a la civilización y sus capacidades.

En conformidad con esta misma manera pesimista de entender el problema de la lucha por la existencia, los medios propuestos por los libros políticos indios carecen de conciencia o de misericordia. Los cuatro "medios" *(upāya)*[23] principales de aproximarse a un enemigo son los siguientes:

1. *Sāman,* "conciliación o negociación". Éste es el modo de apaciguar o encantar. El encantador de serpientes apacigua a la víbora tocando una melodía en su flauta. De manera análoga, el aspecto "colérico" o "terrible" de una divinidad (la que es siempre ambivalente y puede ser peligrosa) es encantado, calmado, apaciguado o propiciado por las mágicas melodías en cuyas alas los encantamientos de las estrofas ascienden a su morada invisible. La palabra "encanto" muestra su afinidad con la que designa una canción, lo que para los antiguos era el *carmen,* "canto mágico para obtener la gracia de un ser sobrenatural". Del mismo modo, la palabra sánscrita *sāman* significa literalmente "melodía". *Sāman* denota una rama

[23] *Upaya,* del verbo *upa-i-,* "aproximarse".

especial del saber sacerdotal de la tradición ritual védica, que trata de las melodías con las cuales deben cantarse las diferentes estrofas *(ṛc)* del *Ṛg-veda.* Es un saber cargado de magia, y ciertas partes de él son tan peligrosas que no pueden impartirse dentro de los límites del poblado: maestro y discípulo se retiran a algún lugar remoto y solitario del desierto. Cantando fórmulas mágicas de esta clase, mientras mantenía en sus manos algunos fragmentos del Huevo Cósmico después que éste se hubo abierto, en los comienzos del mundo (la parte superior del huevo subió y se convirtió en Cielo, en tanto que la inferior bajó y se convirtió en Tierra), Brahmā. el creador, conjuró a ocho elefantes celestiales, que fueron entonces asignados a las cuatro regiones del mundo y a los cuatro puntos intermedios, para que se levantaran como soportes del firmamento. Por esto los elefantes se llaman *sām'dbhava* "producidos por *sāman*".

Cotidianamente usamos del *sāman* al saludar a la gente, cuando decimos: "¡Hola! ¿Cómo le va? ¡Mucho gusto de verlo!" y también: "¡Adiós! ¡Vuelva a visitarnos!" En este contexto social, el diccionario sánscrito traduce *sāman* como "palabras amables, suavidad, gentileza". Aplicado a la política, *sāman* se traduce como "medios suaves o conciliatorios, conducta conciliadora". En la práctica moderna esto se referiría a los pactos de no-agresión, las conversaciones preliminares para llegar a ellos, la definición de las respectivas esferas de influencia y explotación, y la mancomunión de recursos.

2. El procedimiento opuesto se llama *daṇḍa,* la vara de castigo, usada por el juez, o por el portero para alejar a los mendigos y a los muchachos callejeros. *Daṇḍa* significa "castigo, penitencia, ataque, asalto, violencia, palo, garrote, pértiga; ejército, control, sujeción, restricción". "El rey siempre tiene que tener en su mano la vara del castigo *(daṇḍa)* levantada", dice el *Mahābhā'rata* [24]. Y leemos en el libro de Manu: "Para aumentar un reino, los dos medios principales son *sāman* y *daṇḍa*".[25] En una palabra: *daṇḍa* es la agresión de cualquier clase, ya sea abierta y descarada o hipócritamente justificada como castigo por insultos o amenazas. Un insulto insoportable es, por ejemplo, que alguien a quien se había pensado convertir en víctima se dedique a armarse, o contraiga alianzas con un vecino más fuerte.

3. *Dāna* (en latín *donum,* en español "donación"), "don, presente, regalo" es el tercer modo de aproximarnos. En política, es sim-

[24] *Mahābhā'rata* 12. 120. 93, y también 12. 140. 7. "El rey debe mostrar severidad al hacer que todos sus súbditos cumplan con sus respectivos deberes. Si no lo hace, se accharán como lobos, devorándose unos a otros." (Ib. 12. 142. 28). Cf. también el drama político *Mudrārā'kṣasa* 1. 15.

[25] *Mā'nava Dharmaśāstra* 7. 109.

plemente "soborno". *Dāna* incluye acuerdos para dividirse el botín de la guerra, así como regalos, condecoraciones y otros estímulos para los generales, ministros y agentes secretos del vecino.

4. *Bheda,* "división, cisma, quebradura, rompimiento, perturbación, siembra de discordia en un partido enemigo, traición". Ésta es la técnica de dividir y conquistar, de horadar desde dentro.

Tales son los cuatro medios principales, a los cuales hay que añadir otros tres:

5. *Māyā*: "engaño, trampa, ilusión".

El dios Indra desplegó su *māyā* al asumir la forma de un inofensivo brahmán y aparecerse entre los antidioses o titanes. Estos enemigos de los dioses habían construido un altar de fuego en forma de pirámide por la cual subían al cielo para apoderarse del dominio universal. El inofensivo brahmán retiró unos ladrillos de la parte inferior de la torre y todos los demonios se vinieron abajo [26]. Otro himno védico cuenta cómo el mismo dios, al ser perseguido por una banda de titanes que acababan de derrotarlo en una batalla, de pronto asumió la forma de una crin de caballo y se hizo invisible.

Māyā significa "engaño, fraude, cualquier ardid o magia, una hazaña diplomática". La misión diplomática de Kurusu en Washington, aparentemente para lograr el apaciguamiento, mientras los bombarderos japoneses avanzaban hacia Pearl Harbor, no fue un juego totalmente injusto y sin precedentes, según el código de completa inmoralidad propugnado por la política india y del Lejano Oriente, sino una estratagema clásica. Los peces siempre atacan y se comen entre sí sin previo aviso.

La *māyā* en la diplomacia, incluye también el uso de la máscara de la probidad moral, la virtud religiosa y la indignación del hombre civilizado, que han demostrado ser un arma poderosa en la historia reciente del mundo occidental, donde los conductores de las guerras han tenido que atraerse el apoyo de poblaciones educadas en las filosofías del deber moral más bien que en las del ataque descarado.

6. *Upekṣā* es otro procedimiento secundario, que significa "pasar por alto, no prestar atención; no tomar en cuenta, dejar a un lado, ignorar". La actitud de Inglaterra cuando Japón se apoderó de Manchuria, cuando Mussolini invadió Etiopía y Hitler Austria, fue una actitud de *upekṣā:* pretendía que no le importaba, porque no podía decidirse a tomar cartas en el asunto.

7. *Indrajāla,* "la red *(jāla)* de Indra", significa "truco mágico,

[26]. *Śatapatha-Brā'hmaṇa* 2. 1. 2. 13-16 (Sacred Books of the East, vol. XII, págs. 286-287).

conjuro, trampa; estratagema o trampa de guerra". Se refiere al hecho de crear la apariencia de cosas que no existen; por ejemplo, la construcción de una línea de fortificaciones hecha solo de simulacros, o el acto de fingir un ataque, por ejemplo, a las Islas Británicas, cuando en realidad se prepara una invasión a Rusia. El *indrajāla* comprende la propalación de falsas noticias y la creación de falsas creencias, y se lo puede considerar como una aplicación especial del principio de la *māyā* a las técnicas de la guerra.

Éstas son, pues, las siete maneras de aproximarse a un vecino en este frío océano de peces. No creo que en Occidente tengamos tratados de política que abarquen el tema con más sencillez y claridad.

Podemos concluir esta introducción a los antiguos manuales del éxito considerando algunas máximas típicas. Las que damos a continuación proceden del *Mahābhā'rata, libro* XII.

El rey debe disponer de ambas clases de sabiduría: la derecha y la torcida[27].

La última palabra de la sabiduría social es: no confiar nunca[28].

Así como las nubes cambian de un momento a otro, también tu enemigo de hoy se hace, hoy mismo, amigo tuyo[29].

Quien quiera triunfar en este mundo tiene que estar dispuesto a hacer profundas reverencias, jurar amor y amistad, hablar humildemente, y pretender que vierte y enjuga lágrimas[30].

No temas los resultados del karman; *confía en tu fuerza. Nadie ha visto en este mundo cuáles son los frutos de un hecho bueno o malo. Aspiremos, pues, a ser fuertes: porque todas las cosas pertenecen al hombre fuerte*[31].

[27] *Mahābhā'rata* 12. 100. 5.

La mayor parte del *Mahābhā'rata* trata de la enseñanza de la sabiduría "derecha". Solo cuando las tenaces preguntas del noble Yudhíṣṭhira lo hubieron presionado al extremo, el gran *guru* de los guerreros, Bhīṣma, reveló los secretos del camino "torcido".

"Yudhíṣṭhira dijo: «¿Qué línea de conducta debería adoptar un rey privado de amigos, cercado de enemigos, dueño de un inmenso tesoro, desprovisto de tropas, cuando lo rodean malos ministros, cuando sus secretos se han divulgado y cuando no ve con claridad el camino que debe seguir (...)?

"Bhīṣma dijo: «Familiarizado como estás con los deberes, me has preguntado, ¡oh, toro de la raza de Bhárata!, algo que toca el misterio. Si no me lo hubieras preguntado, ¡oh, Yudhíṣṭhira!, no podría aventurarme a discurrir sobre este deber. La moralidad es muy sutil (...) Escucha, pues, ¡oh, Bhā'rata!, los medios que los reyes pueden emplear en épocas difíciles. Pero desde el punto de vista de la verdadera moralidad, yo no diría que estos medios son justos.»" (Ib., 12, 130, 1-8.)

[28] Ib. 12. 80. 12.

[29] Ib. 12. 138. 154.

[30] Ib. 12. 140. 17.

[31] Ib. 12. 134. 2-3.

La fuerza está por encima del derecho; el derecho procede de la fuerza; el derecho se sustenta en la fuerza, como los seres vivos en el suelo. Así como el humo sigue al viento, así el derecho sigue a la fuerza. El derecho por sí solo carece de mando; se apoya en la fuerza como la enredadera en el árbol.

El derecho está en manos de los fuertes; nada es imposible al hombre fuerte. Todo lo que procede del fuerte es puro[32].

Sé como la garza al calcular tus ventajas; como el león al atacar; como el lobo al pillar; como la liebre al huir[33].

Cuando te encuentres en una situación humilde trata de elevarte recurriendo a actos piadosos y a actos crueles. Antes de practicar la moral, espera a ser fuerte[34].

Si no estás dispuesto a ser cruel y a matar hombres como el pescador mata a los peces, abandona toda esperanza de gran éxito[35].

Si los hombres te creen blando te despreciarán. Por lo tanto, cuando sea la hora de ser cruel, sé cruel; y cuando sea el momento de ser blando, sé blando[36].

Unas selecciones del *Arthaśāstra* de Kauṭilya bastarán para comunicarnos la atmósfera interior del palacio[37].

Él [el rey] *debe construir su palacio residencial siguiendo el modelo de su tesoro; o bien puede tener su morada residencial en el centro de una cámara engañosa* (mohanagṛha), *provista de pasadizos secretos dentro de los muros; o en una cámara subterránea oculta por figuras de diosas y altares* (caitya) *tallados en la madera de la puerta y conectada con muchos pasillos subterráneos de salida; o en un piso alto, provisto de una escalera oculta en la pared con un pasadizo de salida abierto en el interior de una columna; y todo el edificio ha de tener dispositivos mecánicos que permitan hacerlo caer cuando sea necesario*[38].

En el interior del harem el rey verá a la reina sólo cuando la integridad personal de ésta esté garantizada por una vieja criada. No tocará a ninguna mujer de cuya integridad personal no esté seguro; porque oculto en la cámara del rey, su propio hermano mató al rey Bhadrasena; oculto bajo la cama de su madre, el hijo mató al rey Kārūśa; mezclando arroz frito con veneno como si fuera miel, la propia reina envenenó a Kāśirāja; por medio de una ajorca pintada

32 Ib. 12. 134. 5-7.

33 Ib. 12. 140. 25.

34 Ib. 12. 140. 38; cf. también 12. 141. 62.

35 Ib. 12. 15. 14; y 12. 140. 50.

36 Ib. 12. 56. 21; también 12. 102. 33; 12. 103. 33; 12. 140. 65; 12. 142. 32, y passim.

37 *Chānakya Kauṭilya's Arthaśāstra*, traducción de R. Shamasastry, con introducción de D. J. R. Fleet, Bangalore, 1915, 2ª edición, 1923.

38 Ib. 1. 20. 40; trad., pág. 45.

la propia reina mató a Vairantya; con una alhaja de su cíngulo, untada de veneno, la propia reina mató a Sauvīra; con un espejo pintado de veneno, la propia reina mató a Jālūtha; y con un arma oculta bajo el nudo de su cabellera, la propia reina mató a Vidū'ratha. Por lo tanto, el rey debe siempre estar alerta contra estos peligros que lo acechan. Tiene que mantener a sus esposas alejadas de ascetas de cabeza rapada o de pelo trenzado, y lejos de bufones y prostitutas. Las mujeres de alcurnia tampoco deben tener ocasión de ver a las esposas del rey, a menos que sean designadas parteras [39].

Toda persona del harem vivirá en el lugar que se le ha designado y no se mudará nunca a un lugar asignado a otros. Nadie del harem en ningún momento estará en compañía de un extraño. En el harem, la entrada y salida de artículos de cualquier clase deberá ser vigilada, y solo se permitirá que lleguen a destino los objetos marcados con un sello (mudrā), *tras cuidadosa inspección* [40].

El rey comerá comidas frescas sólo después de hacer una oblación, arrojando un poco al fuego y otro poco a los pájaros. El fuego, los pájaros, la comida y los sirvientes delatan la presencia del veneno por sus diferentes reacciones, síntomas y formas de comportamiento [41].

Toda empresa depende de las finanzas. Por lo tanto hay que prestar la mayor atención al tesoro (...). Hay unas cuarenta clases de desfalco [sigue la detallada descripción de ellas]. *Así como es imposible no sentirle el gusto a la miel o al veneno cuando están en la punta de la lengua, así también es imposible que un empleado del gobierno no devore por lo menos una pequeña parte de las rentas reales. Así como no se puede saber si el pez que se mueve bajo el agua está bebiendo o no, así tampoco se puede averiguar si los empleados con cargos de gobierno se quedan con el dinero.*

Es posible observar los movimientos de los pájaros que vuelan

39 Ib. 1. 20. 41; trad., pág. 46.

40 Ib. 1. 20. 42; trad., pág. 47.

41 Ib. 1. 21. 43; trad., pág. 48.

Robert Graves en *Yo, Claudio* (novela de la vida del emperador Claudio, basada en Suetonio y en Tácito) cuenta cómo Augusto, temiendo ser envenenado por Livia, comía solo higos arrancados por él mismo. Pero Livia entonces hizo que los higos de las higueras de la huerta imperial fueran cubiertos por una capa de veneno, y así el viejo Augusto encontró la muerte. Agripina, hija, sirvió a su marido, Claudio, un plato de hongos, su manjar favorito. El hongo más grande, que ocupaba la parte superior de la fuente, estaba envenenado. La reina amorosamente puso el hongo envenenado en el plato de su marido y se sirvió otros más pequeños para darle confianza. Recordemos también que los coperos de los monarcas medievales debían garantizar la bebida que servían a su soberano vertiendo primero una pequeña cantidad en el hueco de la tapa de la copa y vaciándola ante los ojos del monarca con un trago a su salud.

en el cielo, pero no es igualmente posible determinar los movimientos de los empleados del gobierno con designios ocultos[42].

7. El monarca universal

El negro pesimismo de la filosofía política india, carente de toda esperanza o ideal de progreso y de mejora, armoniza con la concepción india del tiempo *(kāla)*, así como también con las creencias del cristianismo primitivo y medieval acerca del carácter corrompido del "mundo". La ética hindú *(dharma)* reconoce que la ley de los peces en lo posible debe ser declarada ilegal dentro de la sociedad humana; en realidad, dentro de cada unidad social queda totalmente proscrita; es decir, dentro de la provincia de cada rey [43]. Idealmente, la ciencia del gobierno, tal como aparece en el *Arthaśāstra*, representa el *daṇḍa* del *dharma*. El rey es el principal vigilante del *dharma* dentro del reino bajo su control, pues es sostén y vara *(daṇḍa)* del orden ritual revelado de la vida civil. La buena voluntad recíproca, la indulgencia y la colaboración entre los individuos, grupos, gremios y castas son virtudes requeridas dentro de cada estado, como lo son dentro de una familia; pero, de acuerdo con la concepción india, no hay esperanza de que este pacífico sistema de decencia humana armoniosa y bien controlada jamás sea transferido al campo, más amplio, de las naciones. Como estos superindividuos de feroz antagonismo no pueden ser controlados por un poder superior, entre ellos actúa incontroladamente la primitiva ley de la naturaleza.

Sin embargo, existe un antiguo ideal mítico —un idílico sueño compensatorio, nacido del anhelo de estabilidad y paz— que representa un imperio universal de perdurable tranquilidad bajo un monarca justo y virtuoso, el *Cakravartin*, "poseedor del *cakravarta*", que deberá poner fin a la perpetua lucha de los estados en pugna. *Cakra* es "rueda", sustantivo que etimológicamente se relaciona con el griego κύκλος con el *circus* y *circulus* del latín, y con la palabra anglosajona *hwēol*. *Cakravarta* se refiere a la circunferencia de una poderosa cadena de montañas que rodea al mundo, allende el océano envolvente, como un borde. El *Cakravartin* conduce su ejército hasta el horizonte más lejano. Sus elefantes de guerra apagan su sed y se bañan en los profundos mares en las cuatro regiones. Los reyes de los reinos rivales pertenecientes a todos los círculos concéntricos de su *mánḍala* se inclinan en reverente reconocimiento de su indispu-

[42] *Arthaśāstra* 2. 8. 65, 66, 69; trad. págs. 73, 75, 79-80.

[43] "El rey siempre debe comportarse con sus súbditos como una madre con respecto al niño que lleva en su vientre. Así como la madre, dejando a un lado objetos que le son más gratos, solo busca el bien de su hijo, así también debieran de conducirse los reyes" (*Mahābhārata* 12. 56. 44-45).

table supremacía, mientras los diamantes que cubren las enjoyadas tiaras de los reyes se reflejan en las uñas de los pies del emperador, que brillan como espejo, al rendirle obediencia en la plataforma del elevado trono de su comando supremo. Porque, en virtud de su superioridad moral, el paso de su ejército es irresistible. El *Cakravartin* es el gran hombre, el superhombre *(mahāpúruṣa)* entre los reyes; y su marcha es precedida por una aparición luminosa en el firmamento en forma de rueda *(cakra)*, que reproduce el símbolo neolítico de la rueda solar. La primera vez se le apareció en una visión pura mientras estaba concentrado en su meditación y plegaria matutina, y le significó que debía emprender la campaña unificadora de todo el reino de la tierra. El rey se levantó y siguió al símbolo, que se movía delante a medida que él marchaba. De este modo el rey lo hacía "girar y rotar" en su camino. De aquí que se lo llame el *cakra-vartin*, pues la raíz *vṛt-* significa "girar, rotar". *Cákram vartáyati:* "él pone en movimiento la rueda sagrada (de la monarquía que pacifica el mundo)".

Esta concepción del *mahāpúruṣa cakravartin*, el "superhombre que hace girar la rueda", se remonta no solo hasta las primeras tradiciones védicas, sino también hasta las tradiciones prevédicas y prearias de la India y se refleja en las diferentes escrituras budistas y jainas, así como en los *Purāṇa* hindúes [44]. De acuerdo con la concepción budista, el monarca universal es la contrapartida secular del *Buddha*, el "Iluminado", del cual también se dice que "puso en movimiento la rueda de la doctrina sagrada". Como el *Cakravartin*, el *Buddha* no es el señor de una comunidad nacional u otra igualmente limitada, sino del mundo. Su rueda, el *dharma* búdico, no está reservada a las castas privilegiadas, como el *dharma* de los brahmanes,

44 *Nota del compilador:* Como se ha dicho (supra, pág. 56, nota), Zimmer consideraba que el jainismo, el *Sāṅkhya*, el *Yoga* y el budismo (que son enseñanzas heterodoxas, es decir, doctrinas que rechazan la autoridad de los *Veda)* representan una corriente de tradición no védica, no aria, procedente (con modificaciones) de tiempos prearios, dravídicos.

La mejor descripción del *Cakravartin* aparece en el canon budista pāli de Ceilán, en "Los sermones o diálogos largos" *(Dīgha-nikāya)*, traducción al inglés por T. W. y C. A. F. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, vols. II, III (Sacred Books of the Buddhists, vols. III, IV), Londres, 1910 y 1921; véase especialmente el nº 17, *Mahā-sudássana-sutta*, y el nº 26, *Cakkavatti-sīhanāda-sutta*. El *Mahā-sudássana-sutta* trata de Sudássana, un legendario *Cakravartin* a quien Buddha se refiere reiteradamente a través de estos diálogos (véase también, por ejemplo, el *Mahāparinibbāna-suttanta*, "El gran texto de la extinción final", ib. 16. 5. 15.) El *Cakkavatti-sīhanāda-sutta* ("El rugido del león del monarca universal") cuenta la vida del legendario *Cakravartin* Dṛdha-nemi (en pāli: Dalhanemi), "Aquel cuya llanta *(nemi)* es firme *(dṛdha, dalha)*, o sea, es indestructible". Una descripción de los atributos de un *Cakravartin* se encuentra en el *Dīghanikāya* III, *Ambaṭṭhasuttanta* 1, 5.

sino que es para todo el mundo: una doctrina de liberación que se propone traer la paz a todos los seres vivos sin excepción. Así, el *Buddha* y el *Cakravartin* manifiestan el mismo principio universal, uno en el plano espiritual, el otro en el plano secular; y ambos, ya desde el nacimiento, llevan en sus cuerpos ciertos signos auspiciosos y característicos que señalan su misión: las treinta y dos grandes grandes marcas *(mahāvyáñjana)* y las innumerables marcas secundarias adicionales *(anuvyáñjana)*. Una vez que estas marcas han sido examinadas por los adivinos y los astrólogos fisónomos, poco después de haberse producido el nacimiento, se anuncia el destino que aguarda al milagroso niño [45].

Los siete grandes símbolos que se aparecen al *Cakravartin* cuando llega el momento de cumplir su misión son los siguientes:

1. La Rueda Sagrada *(cakra)*, que denota universalidad. El *Cakravartin* mismo es el centro del universo: todas las cosas tienden hacia él como los rayos hacia el cubo de la rueda. Es la Estrella Polar en torno a la cual todo gira con el orden y la armonía de las huestes de luces celestiales.

2. El divino Elefante Blanco *(hastiratna*, "elefante-tesoro"). Rápido como el pensamiento, este animal divino lleva al monarca en sus giras de inspección mundial cruzando el firmamento. El elefante blanco era la antigua montura sagrada de los reyes prearios.

3. El Caballo Blanco como la Leche, el valeroso corcel solar *(aśvaratna*, "caballo-tesoro"). El caballo era el animal de tiro y de silla de los invasores arios. Este animal blanco como la leche realiza para el *Cakravartin* el mismo servicio que el divino Elefante Blanco.

4. La Joya Mágica *(cintā'maṇi*, "pensamiento-joya"), es decir, la piedra maravillosa que convierte la noche en día y realiza todos los deseos tan pronto como se los formula.

5. La Perfecta Reina Consorte *(strīratna*, "tesoro de esposa"): la mujer ideal, tan impecable en su belleza como en su virtud. Su cuerpo en verano refresca y en invierno da calor.

6. El Perfecto Ministro de Finanzas *(gehápati, gṛhápati*, "dueño de casa"). A causa de su eficiente e irreprochable administración,

[45] Los *Mahāpúruṣa* que al nacer se hallan suficientemente próximos a la iluminación final para tornarse *Buddha*, pueden elegir entre convertirse en un *Cakravartin* o en un *Buddha*. Esta última alternativa requiere el rechazo del poder secular y del goce, para seguir el pedregoso sendero de la austeridad y el absoluto renunciamiento.

nunca faltan fondos para que el monarca pueda practicar la generosidad con largueza; la caridad se practica en todo el universo para aliviar los sufrimientos de las viudas, los huérfanos, los ancianos y los enfermos.

7. El perfecto general en jefe (*pariṇā'yaka*, "conductor)".

Estos siete símbolos aparecen en los altares budistas junto con algunos otros emblemas que representan el imperio espiritual del Iluminado. Con frecuencia aparecen también dos peces, que ahora no representan el *matsya-nyāya* sino la abundancia de la vida, pues el pez simboliza la fuerza genésica del mar, la fecundidad de las aguas de donde salen innumerables organismos que procrean y se autoengendran. El pez da alimento a todos, de aquí que se lo use simbólicamente con el mismo significado que la cornucopia, el vaso lleno de flores de loto y el jarrón colmado de joyas o de oro.

Se ha conservado una representación budista del *Cakravartin* secular con los siete símbolos, en una losa que antes formaba parte de un túmulo (*stūpa*)[46] en Jaggayapeṭa, al este mismo de Haiderābâd y no lejos del célebre *stūpa* de Amarā'vatī. El edificio ha desaparecido; acaso partes de él fueron incorporadas a la estructura de Amarā'vatī. Su fecha sin duda no es posterior al siglo I de nuestra era, y con bastante seguridad se lo puede atribuir al siglo II o III a. C. Su estilo no presenta ninguna señal de las influencias helenísticas de Gandhāra, ni características bactrias o kuṣāṇa. Es decididamente hindú, pre-Máthurā, y más arcaico que la animada obra de la cercana Amarā'vatī[47]. Ésta es la representación más antigua que existe del ideal indio autóctono del rey universal (*vide lám.* II).

[46] El montículo que sirve de reliquia, el *stūpa*, es acaso el tipo de edificio budista más notable y característico. Cf. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, págs. 199-201.

[47] *Nota del compilador:* El arte indoario (a diferencia de los restos pre-arios, dravídicos, de la civilización del valle del Indo; cf. supra, pág. 58, la nota del compilador) no nos ha dejado testimonios anteriores al siglo III a. C., cuando aparece de pronto con abundantes formas, algunas toscas, otras refinadas. Entre ellas se destacan cierto número de monedas griegas que llevan los retratos de los emperadores alejandrinos de Bactria, así como obras de una escuela postalejandrina de artesanos del Panjāb y Afganistán (Gandhāra), que produjeron una estatuaria budista de estilo helenístico. Los historiadores occidentales han demostrado gran celo para descubrir la influencia de estas formas griegas coloniales a través de todo el Oriente, y algunos han llegado a afirmar que todo el arte oriental se debe a la influencia del genio griego. Sin embargo, Ananda K. Coomaraswamy ha señalado (*History of Indian and Indonesian Art*, Nueva York, Leipzig, Londres, 1927, págs. 50 y sigs.) que el arte de Gandhāra no es tan antiguo como sus primeros defensores suponían, pues es imposible asignar a ninguna de sus esculturas una fecha anterior al

En el *Gran texto de la extinción final del Buddha*[48], el maestro, en el momento de abandonar el mundo, es interrogado por su primo y discípulo favorito, Ānanda. Ānanda quería saber qué ceremonias debían realizarse después de su deceso. El Iluminado replicó que los discípulos no debían preocuparse por eso porque había bastantes creyentes en las clases superiores de la sociedad para honrar los restos del *Tathā'gata*[49]. "No dejarán de honrar los restos del *Tathā'gata* —dijo— de la misma manera que uno honra los restos de un *Cakravartin*"; es decir, de la manera más noble posible. Y luego describió a Ānanda las ceremonias que tradicionalmente se celebraban después de la muerte de un *Cakravartin*. El Buddha añadió que hay cuatro clases de hombres dignos de un *stūpa:* 1) un *Tathā'-*

---

primer siglo de nuestra era, y que aunque su estilo sentimental es helenístico, su iconografía y sus temas son indios; en ellos se copian motivos ya representados en obras del período Maurya unos tres o cuatro siglos antes. Además, la vigorosa escultura budista y jaina que en el mismo siglo se producía en Máthurā (la moderna Muttra, sobre el Jamnā, entre Delhī y Āgrā) "no puede derivar de ninguna clase de imágenes de Gandhāra" (ib., pág. 57, citando a J. Ph. Vogel, "The Mathurā School of Sculpture", *Archaeological Survey of India, Annual Reports,* 1909-10, pág. 66).

Uno de los hechos más curiosos relativos a Gandhāra es que su arte helenístico no floreció mientras los griegos gobernaban esa región. Como veremos (infra, págs. 393-394) los griegos fueron expulsados, *ca.* 75 a. C., por un grupo de invasores escitas, los Śaka, y éstos a su vez por una tribu de los nómadas mongólicos *Yüe-cheh*, los *Kuṣāṇa*. La fecha más antigua que pueda atribuirse a una obra de Gandhāra es el período Śaka, y el estilo culminó bajo la protección del emperador kuṣāṇa llamado Kaniṣka (*ca.* 78-123 de nuestra era). Durante el reinado de este emperador también floreció la vigorosa escuela india nativa de Máthurā.

Contemporáneamente a estos acontecimientos del norte, en la región costera del Dekkan, gobernada por la dinastía nativa Āndhra, entre el Godā'varī y el Kristna [kṛṣṇā] se desarrollaba un estilo más gracioso y gentil. El *stūpa* destruido de Jaggayapeṭa (que pertenece a este movimiento) parece haber sido construido durante el siglo I de nuestra era o antes, puesto que la obra mucho más complicada y exquisita de la cercana Amarā'vatī —"la flor más voluptuosa y delicada de la escultura india", la llama Coomaraswamy (ib., pág. 71)— ciertamente pertenece al siglo segundo. El ejemplo de *Cakravartin* dado por Zimmer procede, pues, de uno de los monumentos más antiguos del arte nativo indio conocido.

48 *Dīgha-nikāya*, XVI: *Mahā-parinibbāna-suttanta* 5. 10-12; H. Kern, *Mannual of Indian Buddhism (Grundriss der Indo-arischen Philologie,* tomo III, fasc. 8), Estrasburgo, 1896, págs. 43-44; también Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha,* vol. III, págs. 154-156.

49 "El que ha venido *(āgata)* en verdad *(tathā)*", *Tathā,* "el hecho de ser tal"; el indescriptible camino o estado que solo puede ser expresado por *tathā,* que significa simplemente "así, de tal manera", o "sí". El *Tathā'gata* es el Buddha.

gata como él, que ha hecho girar la rueda de la ley y enseñado la doctrina universal; 2) un *Pratyeka Buddha*, es decir, uno que, habiendo hallado la Iluminación, no ha vuelto al mundo a enseñar; 3) el discípulo de un *Tathā'gata*, y 4) un *Cakravartin* secular. Esta lista no pertenece al primer estrato de la tradición búdica, pero aparentemente refleja el hecho de que había *stūpa* de estas cuatro clases en memoria de los *Mahāpúruṣa*.

Como hemos dicho, el ideal del Monarca Universal se remonta hasta épocas prearias de la India: al tercer y cuarto milenios a. C. Pero se le han añadido rasgos procedentes de un segundo ideal equivalente, asociado más bien con el caballo que con el elefante autóctono de la India, que ha de haber sido desarrollado por los seminómadas arios antes de ingresar en la India propiamente dicha desde Afganistán por el paso de Jáybar. En aquella época, los dominios esteparios de los diferentes jefes de clanes tenían límites algo flexibles: el poder y la posesión de las tierras significaban el derecho de utilizar ciertos campos de pastoreo. Los trashumantes rebaños de ganado y caballos iban acompañados de jinetes armados, vaqueros arios, que defendían los derechos de sus jefes a la posesión de los animales y de los campos donde pastoreaban. En aquellas remotas épocas, cuando un rey quería proclamarse supremo soberano, lo hacía soltando a pastorear un ejemplar perfecto de caballo: un caballo adecuado para ser ofrecido en el solemnísimo rito del sacrificio del caballo (*aśvamedha*). Al animal se le permitía ir adonde quisiera, seguido por una guardia escogida de jóvenes guerreros, listos y capaces de abatir a cualquiera que intentara expulsar al caballo de sus propios campos o capturarlo. Cuando este majestuoso animal, a imitación del sol (el corcel solar), había vagado por la tierra durante el ciclo completo del año, extendiendo su aventurado paseo de conquista hasta donde quiso y por donde se le antojó, era escoltado de vuelta a su casa para ser sacrificado con los ritos más elaborados y solemnes. Este sacrificio real elevaba al rey que poseía al animal a una posición de supremacía con respecto a todos sus vecinos; porque había demostrado que podía enviar sus rebaños a pastar tan lejos como quisiese; el mundo era su campo de pastoreo; nadie se atrevía a impedírselo. Su propiedad, el valor de sus caballeros, y con ello su propia supremacía, quedaban demostrados y aceptados.

El rito del *aśvamedha* está descrito hasta en sus últimos detalles en los textos sacerdotales védicos (los *Brā'hmaṇa* y los *Śrauta-sūtra*) [50] y fue solemnemente cumplido por los emperadores hindúes hasta en épocas relativamente recientes: por ejemplo, por los emperado-

[50] *Śrauta*: "referente a la *Śruti*", es decir, al *Veda*. Para más detalles sobre la *Śruti*, cf. supra, pág. 60, la nota del compilador; para los *sūtra*, cf. supra, pág. 42, nota 22.

res de la dinastía Gupta, que gobernaron toda la India septentrional desde 320 a 480 de nuestra era [51]. Samudragupta, el segundo de esta línea, ordenó que se grabara en piedra un panegírico compuesto por el poeta de su corte, Hariṣeṇa, en el que se proclamaba que había extendido sus dominios alcanzando un imperio por lo menos igual al de los Maurya bajo el rey Aśoka en el siglo III a. C. El panegírico fue grabado en una columna que ya tenía inscripciones de los edictos del rey Aśoka, que era budista, en tanto que Samudragupta era un hindú ortodoxo. El monarca universal hindú *(Cakravartin)*, que pacificaba a la humanidad al incorporar a su única soberanía todos los reinos de sus alrededores, era el "gran rey" *(mahārāja)*, el "rey por encima de los reyes" *(rājādhirāja;* compárese con el persa: *shāhānām shāh,* "shah de los shah"), y había de ser proclamado de igual jerarquía que aquellos *Buddha* redentores del mundo que, con sus doctrinas, pusieron la rueda en movimiento. Samudragupta confirmó y celebró su posición con la sublime ceremonia del *aśvamedha,* rito primordial de la tradición hindú, lo que hizo constar en su inscripción en la piedra.

La rueda solar como símbolo del *Cakravartin* indica que este rey pastor universal es como el sol: el que da vida, el ojo universal, el señor y sostén del mundo. El dios hindú Viṣṇu lleva en la mano el mismo disco solar, llamado *Sudárśana,* "hermoso de ver, auspicioso de mirar", que da vida y luz. La rueda solar como arma de Viṣṇu, como símbolo del *Cakravartin* y como la ley que el Buddha puso en movimiento deriva a su vez de un simbolismo solar inmensamente antiguo y difundido. Luis XIV de Francia imitó la fórmula clásica llamándose a sí mismo Rey Solar: *le Roi Soleil.* El sol, luz y vida del mundo, brilla sobre todos por igual, sin distinciones; así también brilla el verdadero *Cakravartin.* Su poder es el de la suprema y culminante manifestación, la iluminación del Hombre Rey, perfectamente equilibrado en razón, justicia, misericordia y entendimiento.

Pero, ¡cuán irrisorios remedos de este ideal han sido las dinastías de quienes pretendían poseer la virtud solar! Todos sus caminos de victoria estuvieron teñidos de sangre. Por lo que se refiere a la extensión, los ricos dominios de los conquistadores Gupta de la India septentrional del siglo IV d. C. daban derecho a que los reyes utilizaran los majestuosos títulos que orgullosamente habían adoptado; pero sus dinastías se basaban en el astuto y violento arte del *nīti.* Como ellos mismos no eran otra cosa que una manifestación de la primitiva doctrina *matsya-nyāya,* no transmutaban en oro las oscuras aguas del océano.

Tampoco puede decirse algo mejor acerca de aquel que se

[51] Cf. supra, pág. 64, la nota del compilador, y Dunbar, op. cit., cap. III, págs. 68-73.

llamó a sí mismo *Roi Soleil*, y cuyo concepto neopersa de la monarquía absoluta preparó la atmósfera social francesa para la caída de su vana dinastía. En la misma época de Luis XIV, Cromwell, en Inglaterra, ponía los cimientos de la democracia protestante anglosajona, al otro lado del Canal, también encharcado en sangre. Ya había caído la primera cabeza real. Con la Revolución Francesa, la nueva era desató su furia derrocando muchos reyes y emperadores por todo el mundo. Pero, ¿dónde, hasta hoy, está la paz perpetua?

En la historia reciente del mundo occidental —durante las dos últimas décadas de su dominio mundial, entre 1918 y 1938— se inició un generoso intento de dar realidad al sueño milenario. El autocontrol, la colaboración y la recíproca buena voluntad iban a prevalecer contra la ley primitiva. Se tomaron medidas para que en la esfera de la competencia internacional se hicieran efectivas las leyes de la decencia humana que a través de la historia han prevalecido en las comunidades individuales: el orden moral de la familia humana. Con la Liga de las Naciones y el Pacto Kellogg-Briand, por el cual se renunciaba a la guerra, pareció por un momento que el día del *Cakravartin* estaba próximo. Pero el valeroso intento fracasó y la ley de los peces vuelve a prevalecer sin disimulo. Más aún: en los países totalitarios esa ley ahora es la suprema en las comunidades mismas, disolviendo el *dharma* (las libertades civiles, la libertad religiosa y los derechos humanos) hasta un extremo jamás conocido en la historia de la India hindú.

Cuando la filosofía del *arthaśāstra* fue conocida por primera vez en el pequeño círculo de filósofos occidentales que publicaron y comentaron los documentos, nuestra civilización tenía aún algunos años que recorrer antes de que estallara la primera guerra mundial. Los eruditos de la vieja generación, en aquellos años comparativamente inocentes, expresaron su cristiana opinión de que estábamos en presencia de un documento muy interesante del genio hindú, una muestra muy complicada, curiosa, pero característica de un pensamiento perteneciente a una etapa definitivamente superada de la historia humana: una civilización arcaica y alejada, que nunca había conocido las bendiciones de los ideales en que se basa Europa. A esos buenos hombres las teorías hindúes les parecían imbuidas de una perversidad pagana muy suya, casi sin parangón en la tradición cristiana occidental. Ni siquiera Maquiavelo podía comparársele, porque era un occidental, después de todo, con mente cristiana.

El Príncipe de Maquiavelo, con sus cínicos consejos y puntos de vista, fue compuesto en el cruel período de transición entre la Edad Media y los tiempos modernos. Maquiavelo había destilado su sabiduría mundana de sus experiencias y observaciones personales como secretario de relaciones exteriores de una ciudad-república atrapada

por los tremendos disturbios de la historia italiana del siglo xv; y le añadió lo que pudo deducir del estudio de Tito Livio y los clásicos. Su intención era preparar el camino al héroe salvador político, que, como él deseaba y fervorosamente esperaba, pronto aparecería en el agitado escenario de su Italia, para enderezar las cosas, expulsar de su suelo natal a los crueles invasores (Francia y Alemania), poner fin a sus devastadoras campañas y agobiadoras tiranías y sofocar, finalmente, las guerras intestinas de los advenedizos y aventureros que estaban destrozando el país, quitando toda esperanza de unificarlo, como había conseguido hacerse en Francia en los días de Luis XI. Las páginas de Maquiavelo se inspiran, pues, en un ferviente patriotismo, sin parecido en las doctrinas hindúes, que carecen por completo de idea y sentimiento modernos. Así, a los investigadores que compararon ambas obras les pareció que la doctrina de Maquiavelo, aparentemente cínica, fría e inmoral, contenía un sagrado fuego redentor que no tenían los paganos: el amor del autor por un pueblo cristiano moderno. Pero este mismo amor es el que hace actuar con toda su fuerza la ley de los peces en el mundo moderno.

El autor de *El Príncipe* ha sido el primer autor occidental estrictamente científico que ha escrito sobre política y arte del gobierno; su obra es un clásico insuperado, muy especializado, sin prejuicios populares, de visión clara, preciso, libre de sentimentalismo y valeroso. Las teorías hindúes, por otra parte, carentes del fuego sagrado y remontándose hasta la época precristiana de Alejandro Magno —y, en parte, a siglos anteriores—, fueron juzgadas por sus críticos como totalmente desprovistas de valor moral y de decencia humana. Para los investigadores de aquellos días anteriores a la primera guerra mundial, las teorías hindúes parecían reflejar la situación del hombre en una civilización pagana primitiva, aunque muy complicada; situación que había sido totalmente superada para siempre por el surgimiento de la sociedad cristiana, las hazañas humanitarias de la ilustración moderna y toda la tendencia de lo que se ha llamado "el progreso". Pesimistas como Schopenhauer, Nietzsche y el historiador suizo Jakob Burckhardt ya habían cuestionado y sacudido ligeramente la complacencia de aquellos tiempos autosatisfechos, pero no lo suficiente para modificar de manera notable la creencia general en el mejoramiento y la perfectibilidad del hombre. La mayoría de los investigadores solo tenía una actitud de compasión y disgusto para documentos como el *Arthaśāstra* de Kauṭilya, que les confirmaba en todo lo que siempre habían creído acerca de la necesidad de llevar la luz cristiana a las irregeneradas tierras de los paganos.

Hoy, sin embargo, cuando leemos con atención este documento que nos llega desde hace más de dos mil años, la historia nos obliga a hacer el triste y agudo comentario de Hamlet cuando se dio

cuenta de que la época estaba fuera de quicio: "Antes esto era paradoja; pero ahora el tiempo lo comprueba." Lo que hoy ocurre en una gran parte del mundo parecería ser, a la luz de este libro, una total asiatización de la política, tanto la internacional como la nacional. Y de nuevo vemos que las leyes son lo que eran en épocas pasadas. Nos sentimos inclinados a otorgar un nuevo y profundo respeto al genio que en ese antiguo período reconoció y elucidó las fuerzas y situaciones fundamentales que habrían de permanecer perennemente en el campo de la política humana. El mismo estilo del pensamiento indio que inventó el juego del ajedrez captó con profunda intuición las reglas de este juego mayor del poder. Estas reglas no podrán ser desestimadas por quienquiera que se disponga seriamente a entrar en el campo de la acción política, sea por motivos de puro individualismo o para ver si no será él quien está destinado a convertirse en el *Cakravartin*, el bienaventurado que ha de liberarnos de los sufrimientos que siempre y en todas partes han marcado nuestra triste historia bajo el gobierno de los tiburones.

CAPÍTULO IV

LA FILOSOFÍA DEL PLACER

Kāma-deva, el dios hindú del amor, no es la pequeña criatura de Venus, el infante regordete, sino un diestro y brillante joven. Su encantadora compañera es Ratī, "el placer sensual y la lujuria". Y, como el divino Eros, celebrado por Fedro en el diálogo de Platón, Kāma fue el primogénito entre los dioses.

Primero vino el Caos, y luego la Tierra de ancho seno,
sede perdurable de todo lo que existe,
y el Amor[1].

Vasanta, la Primavera, es el divino comandante en jefe del ejército que está a las órdenes del peligroso mozalbete. Con una fragante brisa del sur, Vasanta hace florecer el paisaje y suaviza a todas las criaturas facilitando el dulce, penetrante e irresistible ataque del dios del amor.

Kāma lleva un arco entrelazado de flores, y cinco flechas cuyas puntas son perfumados pimpollos. Hay que tener en cuenta que antes se tomaban en serio el arco y la flecha. Siempre fueron el arma clásica de la guerra india, desde los remotos siglos del período védico hasta la edad de la caballería épica y aun durante el período subsiguiente de los reyes tiranos rivales, hasta que las invasiones musulmanas introdujeron la pólvora, el cañón, los mosquetes y las balas que habían sido inventados por chinos y occidentales. Kāma se llama *Puṣpa-bāṇa*, "aquel cuyas flechas son flores", y *Pañca-sā'yaka*, "dotado de cinco flechas".

Lleva también un lazo o nudo corredizo *(pāśa)* con el cual atrapa e inmoviliza a sus víctimas desde lejos, y un gancho para

1 Hesíodo, *Teogonía* 116 sigs.; Platón, *Banquete* 178 B.

tama Śākyamuni se sentó bajo el árbol *Bo,* a punto de trascender toda clase de formas y mundos para pasar a la intemporal infinitud del Vacío, Kāma se le apareció en forma de un joven con un laúd y trató de tentarlo para que no cumpliera su tarea de trascender el universo. Uno de los nombres que se aplican a Kāma en estos textos budistas es el de un viejo demonio védico, Namuci, palabra que comúnmente se interpreta como "el que no *(na)* deja ir *(muc)*". Proporcionando a cada criatura algunos de los goces de la vida, Kāma en forma de Namuci mantiene a todos hechizados, de suerte que los seres producidos una y otra vez caen presa de la muerte. De aquí que también se lo llame "el maligno" *(pāpīyān),* o simplemente "la Muerte" *(māra)* [4]. Kāma y Māra, el goce de la vida y el zarpazo de la muerte son, respectivamente, la carnada y el anzuelo: los placeres de la mesa colmada y el precio que hay que pagar por ella, que en este caso es la mortalidad, el sufrimiento y las lágrimas. *La douloureuse,* la penosa hora del pago, pone fin a la ronda. Así el supremo seductor, el más viejo de los dioses y sostén del mundo, para todos los seres tiene un doble aspecto, como lo tienen todos los dioses y todas las fuerzas de la vida. Son a la vez atractivos y destructores, misericordiosos y despiadados, deseables y aterradores. En el lenguaje pictórico de las iconografías budista e hindú, todos los seres y presencias sobrehumanos son de este modo ambivalentes y ambiguos. A la vida en el mundo se la pinta como una angustiosa paradoja: mientras más viva, menos soportable: un mar de sufrimientos, placeres ilusorios, promesas engañosas y terribles realizaciones: en realidad, la vida es el mar de la locura de los peces, locura de una fecundidad que se nutre de sí misma y a sí misma se devora.

Cuenta la leyenda que el Buddha quebró el poder del dios de la muerte y del deseo (cuyo estandarte ostenta el emblema del pez) y pasó al más allá. Desapareció para él la ilusión de la dualidad y su conciencia liberada se unió a la realidad del Vacío. Todos los hombres están destinados a ese fin trascendental. Como veremos, la mayor parte de la filosofía hindú solo se preocupa por la manera de obtener esa liberación *(mokṣa)* con respecto al poder que envuelve y ata al mundo, ejercido por el ser divino "que no deja ir", el mago cósmico, Namuci [5]. Y a través de la literatura tradicional sobre este tema, el primer paso para alcanzar esa meta suprema es rechazar el anzuelo de Kāma, su mesa tentadora, la abundancia del mundo. Sin embargo, esto no impide que la gran mayoría —en la India como en todas las otras partes de este inmenso "campo de

[4] *Māra,* literalmente, "el que mata o hace 'morir' *(mar-)*"; cf. el latín. *mors, mortis,* y *mor*-tal, *mor*-talidad.

[5] *Na-muci* y *mokṣa,* ambos derivan de la raíz *muc-,* "dejar ir, soltar", el primero con el prefijo negativo *na-*.

pastoreo"— se dedique exclusivamente a perseguir el agridulce engaño.

Los manuales hindúes sobre el arte del amor, compuestos para quienes aún se dedican a la obra de continuar la creación, no hacen caso de las desalentadoras observaciones y desoladoras prescripciones ascéticas de quienes se han liberado, excepto en la medida en que las sabias reflexiones acerca de la fugacidad del placer añaden al amor y a la vida cierto estremecimiento exquisito. El caso es similar al de los manuales hindúes de ciencia política, en los que no se toma en cuenta ningún principio de virtud salvo en la medida en que una máscara de moralidad puede servir a los propósitos del especialista en poder. Fundamentalmente, la doctrina y la técnica del *kāma* se remontan hasta la antigüedad primitiva. Pertenecen a la ciencia y arte de la magia del amor (el saber de encantamientos, embrujos y filtros amorosos) que constituye una preocupación dominante en todas las tradiciones primitivas. En ese sentido son decididamente prebudistas y prevedantinas [6], y son ajenas, más bien que antagónicas, con respecto al ideal monástico y a las técnicas de renunciamiento.

Kāma, el sustantivo sánscrito, denota toda la gama de la experiencia posible en la esfera del amor, el sexo, el placer sensual, el goce. *Kāma* es "deseo, apetito, satisfacción carnal, lujuria, amor y afecto". Los primeros documentos indios sobre el tema aparecen en los estratos más antiguos de la brujería y la religión popular. Hay muchos y notables encantamientos de amor, por ejemplo, en el *Atharva-veda*. La vida amorosa en este caso significa en primer término la vida familiar, la vida de casado, y la finalidad primera y principal de la Doctrina es conseguir que esta vida erótica tenga éxito, es decir, que produzca una familia feliz y armoniosa: un marido feliz, una esposa y madre feliz, y muchos niños sanos y bien dotados, de preferencia varones. Porque los hijos varones son indispensables para la continuidad del linaje y para asegurar sin interrupción el culto familiar de las ofrendas a los antepasados que alimentan a las almas de los "Padres" difuntos en el "mundo de los Padres" *(Pitṛ-loka)*. Por otra parte, las hijas son cargas delicadas y costosas. Hay que concertarles y costearles un casamiento adecuado, teniendo en cuenta los requisitos de la casta y de la posición social; y nunca se sabe cómo saldrá el yerno que tanto trabajo ha costado conseguir. La casa prospera inevitablemente con los hijos varones, mientras que las hijas suelen dar gastos y ansiedades. Las indicaciones que hemos recibido de la más antigua tradición del *kāma*, incluyen recetas y ritos para engendrar niños varones, mantenerse joven y fuerte, ponerse y conservarse atractivo y tener éxito en la vida erótica.

6 Cf. supra, págs. 20 y 27, las notas del compilador.

Una breve reseña de la lista de encantamientos del *Atharva-veda* dedicado a la obra del *kāma* bastará para indicar la finalidad y el carácter de los problemas, tal como fueron entendidos y enfocados en aquella época. Este antiguo material védico nunca ha sido estudiado y tratado en comparación con las fórmulas muy posteriores que nos han sido conservadas en obras como el *Kāmasūtra* de Vātsyā'yana, y sin embargo revela el carácter originariamente sagrado y la autoridad de la doctrina que aparece en obras posteriores en forma más bien mundana y secularizada, como una especie de *ars amandi* para cortesanas y mujeriegos. Aproximadamente una decimotercera parte de todo el antiguo *Atharva-veda* está dedicada a la magia de este tema humano tan importante y fundamental. Son 41 artículos de los 536 himnos, plegarias y encantamientos, es decir, una porción no abrumadora pero sí grande y significativa dentro de la compilación total. La lista siguiente dará una idea del alcance de los himnos y encantamientos más antiguos [7].

Para que el parto tenga éxito (11).
Maldición a una mujer para que se quede soltera (14).
Encantamiento de amor con una hierba dulce (34).
Para conseguir el amor de una mujer (72).
Para conseguirle marido a una mujer (81).
Contra una esposa rival, con una planta (117).
Para la fecundidad (127).
Para atraer el amor de una mujer (130).
Para recobrar la virilidad, con una planta (149).
Para hacer que los de la casa duerman (y poder entrar el amante a ver a su amada de noche) (151).
Para que la concepción tenga éxito (265).
Dos encantamientos para ganarse el amor de una mujer (287).
Para que nazcan varones (288).
Contra el nacimiento prematuro (293).
Contra los celos (293).
Para conseguir esposa (325).
Para la felicidad matrimonial (339).
Para que el embarazo tenga éxito, con un amuleto (341).
Para obtener esposa (342).
Para ganarse el afecto (347).
Para la potencia viril (354).

[7] Los títulos son los dados por los traductores, William Dwight Whitney y Charles Rockwell Lanman, en su *Atharva-Veda*, Harvard Oriental Series, vols. VII y VIII, Cambridge, Mass., 1905. Los números entre paréntesis remiten a las páginas de los volúmenes de Whitney y Lanman; las págs. 1-470 están en el tomo VII, y las 471-1052 en el VIII.

Para conquistar una mujer (355).
Dos encantamientos para conquistar el amor de un hombre (380).
Para la procreación (401).
Contra una mujer rival (411).
Diálogo entre el marido y su mujer (411).
Lo que la mujer dice a su marido (412).
Para conquistar y retener el amor de un hombre, con una planta (412).
Para curar los celos (416).
Para destruir la potencia viril de alguien (454).
Contra una mujer rival, con una planta (467).
Para defender de los demonios a una mujer embarazada (493).
A Kāma (521).
Estrofas mágicas para ceremonias de matrimonio (740-753).
Del Deseo (Kāma) y a él (985).

Aparentemente, las dificultades e inconvenientes de la vida conyugal en los tiempos védicos eran muy parecidas a las de nuestros días y los remedios ofrecidos por el material de *kāma* del *Atharvaveda* son los remedios clásicos de todas las épocas: tratamiento médico en forma de hierbas, plantas y filtros; sugestiones y persuasiones acrecentadas por objetos mágicos (amuletos); eugenesia; higiene mental y emocional (adaptación y ajuste psicológicos); todo ello envuelto en términos de magia y administrado por el sacerdote que era a la vez mago y curandero, tipo arcaico de los modernos brujos del alma: el psicoanalista y el médico de la familia. Por otra parte, algunos encantamientos son solo medicina casera, utilizada por el marido o la mujer sin el auxilio del sacerdote brujo: encantamientos amorosos contra rivales, y otros.

El *kāma* pertenece a la esencia de la magia y la magia a la esencia del amor, porque entre los propios encantamientos y hechizos de la naturaleza, los del amor y del sexo tienen preeminencia. Esa magia obliga a la vida a progresar de generación en generación; es el hechizo que ata a todas las criaturas al ciclo de las existencias, a través de las muertes y de los nacimientos. Sería imposible imaginar un compendio de saber mágico sin su debido caudal de encantamientos de amor. La palabra latina *carmen* ("canto sacerdotal mágico que conjura las potencias, alejando los demonios"), la palabra inglesa *charm* (que originariamente significaba "estrofa mágica, el sonsonete del conjuro, que produce el hechizo") y otros términos afines como "encantamiento" y "encantador", señalan el sentido original del canto mágico o hechizo, lo mismo que las palabras francesas *enchanté, désenchanté, charme*. Una cantante, una soprano, una *cantatrice*, es una encantadora, lo mismo que el tenor que "fas-

cina" o "hechiza" al público. El amor, el canto, y el divino brebaje embriagador que hace palpitar al dios mismo en las venas, durante milenios han sido mentalmente asociados, no solo jovialmente, en los sueños juveniles, sino también con desesperación, en los oscuros ritos del arte del hechicero.

El primitivo saber mágico del amor parece haber sido conocido y conservado en doctrinas esotéricas por los clanes guerreros fuera de las familias de sacerdotes. El tema era tratado con toda la unción que corresponde al sagrado misterio de la vida, a diferencia de los manuales posteriores, altamente técnicos, en el que se presenta el arte del placer de una manera relativamente seca. El famoso brahmán Śvetaketu parece que fue uno de los primeros redactores de manuales de esta clase. En el sexto libro de la *Chāndogya Upániṣad* se dice que recibió de su padre, Uddā'laka Ā'ruṇi, la clave de todo el saber, en forma de la "gran fórmula" védica *(mahā-vākya);* "Tú eres eso" *(tat tvam asi).* Por todas partes se lo celebra como modelo del brahmán de tipo clásico, aunque algo unilateral, que nos presentan muchas fuentes ortodoxas. Dominaba perfectamente el saber sagrado; pero no tanto, al parecer, la esfera de la filosofía secular. Sin duda, fueron hombres como él quienes apartaron la arcaica sabiduría del *kāma* de su finalidad y hondura primitivas. La riqueza que tenía este tema en las épocas védicas posteriores, cuando constituía una de las ramas de la sabiduría doméstica, se secó a consecuencia de las reiteradas abreviaturas y resúmenes. Muy poca metafísica o filosofía podemos extraer de esta literatura posterior sobre el arte de amar.

El texto más importante es el justamente célebre *Kāmasūtra*[8] del brahmán Vātsyā'yana, compuesto en el siglo II o IV de nuestra era. Es una versión magistral, aunque muy condensada y demasiado abreviada, de los materiales de la tradición antigua. Algunos tratados menores y más tardíos, compuestos en verso, que en parte muestran rasgos más arcaicos que el clásico *Kāmasūtra,* comunican con mayor grandeza el sentido de lo que tiene que haber sido la doctrina en toda su amplitud. Entre ellos podemos mencionar el *Pañcasā'yaka,* "El dios de las cinco flechas", compuesto algo después del siglo XI de la era cristiana; el *Ratirahasya,* "La doctrina secreta del placer del amor", que es algo anterior al siglo XIII; y el *Anaṅgaraṅga,* "El escenario del dios sin cuerpo", que probablemente data del siglo XVI de la era actual. Algunos fragmentos ocasionales que se conservan en las *Upániṣad* sirven también para indicarnos la riqueza, profundidad y santidad del terror reverencial con que se consideraba el acto sagrado a través del cual el Dios de los dioses continuaba su

8 "Los aforismos *(sūtra)* de la técnica de hacer el amor *(kāma)*".

creación, prosiguiéndola a través de las generaciones de las grandes familias brahmánicas y reales. Actualmente el conocimiento de esa filosofía erótica práctica está muy lejos de haberse perdido[9].

[9] *Nota del compilador:* Aquí se interrumpen los apuntes de Zimmer, quien tenía la intención de continuar su estudio analizando los textos relativos a la representación teatral (cf. supra, págs. 43-44), y ampliar su exposición de la tradición anterior revisando los pasajes pertinentes en las *Upániṣad*. El capítulo, tal como lo hemos presentado, es solo un bosquejo preliminar.

Capítulo V

LA FILOSOFÍA DEL DEBER

1. La casta y los cuatro estadios de la vida

En la India todo el mundo lleva las insignias de la clase de vida a la cual pertenece. Se lo reconoce a primera vista por su vestido, sus adornos y las marcas de su casta y gremio. Cada uno lleva pintado en su frente el símbolo de su divinidad tutelar, que lo coloca y mantiene bajo la protección del dios. Mujeres solteras, casadas y viudas, todas llevan ropas características, y a cada una le corresponde un conjunto bien definido de normas y tabúes fijados precisamente y escrupulosamente seguidos. Los actos personales están minuciosamente regulados, con severos y rigurosos castigos para quien cometa infracciones accidentales o intencionales. Se establece, por ejemplo, qué es lo que se puede comer y qué no; a qué se puede uno acercar y qué hay que evitar; con quién conversar, comer y casarse. El propósito de estas exigencias es conservar libre de mancha por contacto la fuerza espiritual específica de la cual depende la eficacia de uno como miembro de una determinada categoría social.

En la medida en que el individuo funciona como componente del complejo organismo social tiene que tratar de identificarse con las tareas e intereses de su papel social, e inclusive conformar a él su carácter público y privado. El grupo como totalidad tiene prioridad sobre cualquiera de sus miembros. Por consiguiente toda autoexpresión, en el sentido en que nosotros la conocemos y cuidamos, queda excluida, pues el requisito precio para participar en el grupo consiste no en cultivar sino en disolver las tendencias e idionsincrasias personales. La virtud suprema es asimilarse —sincera e íntegramente— a la máscara intemporal, inmemorable y absolutamente impersonal correspondiente al papel clásico que a uno le ha tocado por nacimiento *(jāti)*. El individuo se ve así obligado a hacerse anó-

nimo. Además, se considera que esto no es un proceso de autodisolución sino de autodescubrimiento, porque la clave para realizar la encarnación en que nos encontramos reside en las virtudes de la casta a la cual pertenecemos.

Se considera que la casta forma parte del carácter innato de cada uno. El divino orden moral *(dharma)* que entreteje y conserva la estructura social es el mismo que da continuidad a las vidas del individuo; y así como debe entenderse que el presente es una consecuencia natural del pasado, así también la casta a la que uno pertenecerá en el futuro estará determinada por la manera como uno desempeñe su papel actual. Por otra parte, no solo la casta y la profesión sino también todo lo que ocurre a uno (aunque aparentemente se deba a pura casualidad) está determinado por la propia naturaleza y las exigencias profundas del individuo, a los cuales todo se acomoda. El cambiante episodio vital de este momento se relaciona con vidas anteriores; resulta de ellas como efecto natural de factores causales pasados que operan en el plano de los valores éticos, las virtudes humanas y las cualidades personales, según leyes naturales universales que rigen la atracción electiva y la repulsión espontánea. Se considera que hay una estricta conmensurabilidad entre lo que una persona es y lo que experimenta, como las superficies interna y externa de una misma vasija.

En consecuencia, las leyes *(dharma)* de la casta *(varṇa)* a la cual se pertenece, y de la etapa de la vida *(āśrama)* que corresponde a la edad que uno tiene, indican cómo se debe resolver todo problema que surja en la propia existencia. No somos libres de elegir: pertenecemos a una categoría que en cada caso es una familia, un gremio u oficio, un grupo o una confesión religiosa. Y como esta circunstancia no solo determina hasta el último detalle de la conducta pública y privada, sino que también representa (de acuerdo con este esquema de integración omnímodo, penetrante e inexorable) el verdadero ideal del carácter que tenemos ahora por naturaleza, entonces como jueces y como actores debemos limitarnos a encarar cada problema que surja en la vida de la manera que corresponde al papel que uno desempeña. De este modo los dos aspectos del suceso temporal –el subjetivo y el objetivo– quedarán exactamente unidos y el individuo quedará eliminado como un tercer factor extraño. Entonces el individuo pondrá de manifiesto no el accidente temporal de su propia personalidad sino la vasta e impersonal ley cósmica, y no será un espejo defectuoso sino un cristal perfecto que actúa, anónimo, sin dejar huella. En efecto, practicando con rigor las virtudes prescritas podemos llegar realmente a hacer desaparecer nuestro yo, disolviendo el último rastro de impulso y resistencia personales; liberándonos así del estrecho límite de la individualidad y dejándonos absorber por la infinitud del ser universal. El *dharma* está cargado de poder. Es el punto ardiente de todo pre-

sente, pasado y futuro, y también el modo por el cual podemos pasar a la conciencia y bienaventuranza trascendentes que caracterizan la pura existencia espiritual del Yo.

Cada uno ocupa su lugar *(sva-dharma)* en el fantasmagórico despliegue del poder creador que es el mundo, porque así lo determina su nacimiento, y su primer deber es manifestarlo, vivir de acuerdo con él y hacer saber tanto por su aspecto como por sus actos qué papel del espectáculo desempeña. Toda mujer es una manifestación terrenal de la Madre universal, que personifica el aspecto productor y seductor del sagrado misterio que sustenta y continuamente crea el mundo. La mujer casada ha de ser todo decencia; la ramera ha de enorgullecerse de su habilidad para ejercer sus atractivos y vender sus encantos. La madre y ama de casa tiene que criar hijos varones sin cesar, y venerar a su marido como encarnación humana de todos los dioses. Marido y mujer deben aproximarse uno a otro como dos divinidades, pues él, a través de ella, renace en sus hijos, así como el Creador se manifiesta en las formas y criaturas del mundo a través de los efectos mágicos de su propio poder, su *śakti*, personificado en su diosa. Y del mismo modo que el varón se relaciona con la comunidad mediante las devociones y servicios religiosos correspondientes a su posición social, su mujer está conectada a la sociedad como la *śakti* de su esposo. La religión de ella consiste en servirle, y la de él en servir a sus "Padres" y a las divinidades de su vocación. De este modo toda la vida es vivida y entendida como un servicio hacia Dios, pues todas las cosas son conocidas como imágenes del único Señor universal.

Cada profesión tiene su especial divinidad tutelar, que encarna y personifica al oficio mismo, y maneja o exhibe sus herramientas como atributos distintivos. Por ejemplo, la divinidad tutelar de escritores, poetas, intelectuales y sacerdotes es la diosa Sarásvatī Vāc: la diosa del habla fluida y abundante. La patrona de las prácticas mágicas de los sacerdotes brahmanes, es Sā'vitrī: no la princesa humana hija del rey Aśvápati, que según la leyenda rescató a su marido, el príncipe Satyavān, de los dominios del rey Muerte, sino su contraparte femenina y energía divina, la *śakti* de Brahmā-Sávitṛ, el creador del mundo; ella es el divino principio de la creación que todo lo inspira y todo lo mueve. Kāma, el Cupido hindú, es la divinidad tutelar de las cortesanas, y de quienes necesitan lecciones del *kāmaśāstra,* el código autorizado de la tradicional sabiduría revelada acerca del saber erótico y sexual [1]. Por su parte, Viśvakarman, el divino "experto en todos los oficios", el carpintero, arquitecto y artesano principal de los dioses, es la divinidad patrona de obreros, artesanos y artistas.

Cada uno de ellos, como representante del principio y totalidad

[1] Cf. supra, págs. 119-127.

de una rama muy especializada del saber y del arte, es un dios y maestro celoso y exclusivo. La criatura humana cuyo nacimiento la ha destinado al servicio de su divinidad tiene que dedicar todas sus fuerzas y devociones al culto; el menor fracaso puede resultar desastroso. Como una amante, encantadora y generosa si se la sirve fiel y exclusivamente, pero funesta, irritable y terrible si no se cumple con todas sus exigencias, el dios se abre como una flor, dando dulzura y fragancia y fruto en abundancia al devoto de la concentración perfecta; de lo contrario es quisquilloso y vengativo. En la India, la jerarquía de los oficios y profesiones —estática, altamente especializada y de mutua colaboración— exige e inculca la más extremada unilateralidad. Nadie debe escoger por su cuenta, mariposear ni dar rienda suelta a los impulsos juveniles. Desde el primer aliento de vida las energías individuales son dominadas, encarriladas y coordinadas con respecto a la obra general del superindividuo constituido por la sociedad, que tiene carácter sagrado.

La subdivisión en cuatro etapas *(ā'śrama)* del camino de vida ideal del individuo, lleva aún más lejos el principio despersonalizador de la especialización. La primera etapa, la del discípulo *(antevāsin)*, está enteramente dominada por la sumisión y la obediencia. El discípulo, deseoso de recibir, bajo el mágico hechizo de su maestro espiritual, toda la carga y transferencia del conocimiento divino y del oficio mágico de su vocación, trata de no ser más que el cáliz sagrado donde fluye esa preciosa esencia. Simbólicamente, por medio del cordón umbilical espiritual del "hilo sagrado" con el que es investido muy solemnemente, está atado a su *guru* como a la única, exclusiva, omnisuficiente encarnación humana y fuente (para él) de sobrehumano alimento espiritual. Se le exige absoluta castidad *(brahmacarya)*; y si por tener alguna experiencia con el otro sexo viola esta prohibición, quebrando así la continuidad de la intimidad e identificación con su *guru*, se le aplican muy severos y complicados castigos. Éstos son los períodos de *śraddhā* (fe ciega en el maestro y técnico que conoce el camino) y *śuśrūṣā* (la voluntad y deseo de "oír" [*śru-*] y aprender de memoria; oír, obedecer y ajustarse). En este período, el mero hombre natural, el animal humano, debe ser absolutamente sacrificado, y la vida del hombre espiritual, la poderosa sabiduría supranormal del "renacido", debe hacerse efectiva en la carne.

Luego, de pronto —cuando el período de aprendizaje ha terminado, y sin ninguna transición—, el joven que ahora es un hombre, es transferido —podría decirse: arrojado— a la vida marital, la etapa en que debe ejercer las funciones de dueño de casa *(gṛhastha)*.

Haciéndose cargo del oficio paterno, de su negocio o profesión, recibe una esposa (que sus padres le han escogido), engendra hijos, sostiene a la familia y hace cuanto puede por identificarse con todas las tareas y papeles ideales del tradicional *paterfamilias*, miembro

del gremio, etcétera. El joven padre se identifica con los placeres y preocupaciones de la vida en matrimonio *(kāma)*, así como con los clásicos intereses y problemas de prosperidad y riqueza *(artha)*, a fin de poder disponer de los medios que necesita no solo para sostener a su creciente familia de acuerdo con las normas que corresponden a su nacimiento y a su categoría humana *(jāti)*, sino también para hacer frente a las exigencias más o menos costosas del ciclo ortodoxo de ritos sacramentales. En efecto: el sacerdote doméstico, el brahmán-*guru* a quien ahora debe emplear y atender —como Indra debe emplear y atender al divino Bṛháspati[2]— bendice y ayuda a la familia en toda ocasión posible, combinando las funciones de confesor y consejero espiritual, médico de la familia, psicólogo práctico, exorcizador y mago. Y estos profesionales cobran una tarifa, lo cual en parte es causa del éxito que tienen sus santos y secretos procedimientos psicoterapéuticos. Los *guru*, plenamente entregados a los privilegios y deberes de sus papeles inmemoriales (como lo hacen todos los demás miembros de la comunidad) sirven de conductores de la sabiduría sobrenatural y del poder sagrado *(brahman)*, como nervios de la conciencia que atraviesan todo el cuerpo social.

El *guru* tiende a ser convertido en un ídolo —como cada uno tiende a deshumanizarse, estabilizarse y perder su espontaneidad individual— en proporción con el grado de perfección que adquiere en la ejecución de su papel intemporal, intensamente estilizado. Por consiguiente, en la segunda mitad del ciclo de su vida individual, habrá de dejar a un lado estos frágiles papeles. Habiéndose identificado totalmente con las funciones de su personalidad social (su máscara de actor social, o persona), ahora tiene que salir de ella radicalmente: desprenderse de todas sus propiedades y preocupaciones por la riqueza *(artha)*, abandonar los deseos y ansiedades de su vida matrimonial *(kāma)*, que ya ha florecido y dado varios frutos, alejarse inclusive de los deberes de la sociedad *(dharma)* que lo han atado a la universal manifestación del Ser imperecedero a través de los arquetipos permanentes de la tragicomedia humana. Sus hijos ahora llevan las alegrías y las cargas del mundo; él mismo, hacia el final de su madurez, puede dejarlo, ingresando al tercer *āśrama*, el de la "partida al bosque" *(vanaprastha)*. Porque no somos solo máscaras sociales y profesionales que representan papeles inmemoriales en el mundo de las sombras temporales sino también algo sustancial: un Yo. Pertenecemos al mundo y no podemos dejar de pertenecer a él, pero ni nuestras marcas de casta ni nuestros vestidos nos describen adecuadamente y las funciones morales y seculares no consiguen sondear nuestra esencia. Nuestra esencia trasciende esta naturaleza manifestada y todo cuanto le pertenece: nuestras propiedades y pla-

[2] Cf. supra, págs. 71-72.

ceres, derechos y deberes, y nuestras relaciones con los antepasados y los dioses. Tratar de alcanzar esa esencia innominada significa ponerse en camino de la búsqueda del Yo, y éste es el fin y propósito del tercero de los cuatro estadios de la vida.

El marido y la mujer en el período del retiro al bosque dejan a un lado todos los cuidados, deberes, goces e intereses que los ligaban al mundo y comienzan la difícil búsqueda interior. Sin embargo, ni siquiera este idilio de la vida de santidad en el bosque pone fin a su aventura; pues, como el primer período —el del estudiante—, es solo un preparativo. En el cuarto y último *ā'śrama* —el del santo mendigo errante *(bhikṣu)*— ya no está ligado a ningún ejercicio ni a ningún lugar, sino que "sin preocuparse por el futuro e indiferente ante el presente[3]" el vagabundo sin hogar "vive identificado a su Yo eterno y no contempla otra cosa[4]". "Ya no le importa que su cuerpo, hilado con las fibras del *karman*, quede o caiga, como a una vaca no le importa qué le pase a la guirnalda que alguien ha colgado de su cuello: porque las facultades de su mente ahora descansan en el Poder sagrado *(brahman)*, esencia de la beatitud[5]."

Originariamente los santos jaina iban "vestidos de espacio" *(digámbara)*, es decir, totalmente desnudos, como señal de que no pertenecían a ningún grupo, secta, oficio o comunidad reconocidos. Habían descartado todas las marcas determinantes, porque la determinación es una negación por especialización[6]. En el mismo espíritu, a los monjes budistas vagabundos se los aleccionaba para que fueran cubiertos de harapos, o con un vestido de color ocre, que era tradicionalmente el atavío del criminal expulsado de la sociedad y condenado a muerte. Los monjes se ponían estas vestiduras deshonrosas en señal de que ellos también estaban muertos a la jerarquía social. Habían sido entregados a la muerte y estaban más allá de las fronteras de la vida. Habían salido de los límites del mundo, liberándose de todas las esclavitudes de pertenecer a algo. Eran renegados. Del mismo modo el brahmán peregrino y mendicante ha sido siempre comparado al ganso salvaje o al cisne *(haṁsa)*, que carece de hogar fijo y deambula, emigrando con las nubes de lluvia hacia el norte, hacia el Himalaya, y volviendo luego al sur, tan en su casa en cualquier lago o estuario como en la ilimitada, infinita extensión del espacio.

Se entiende que la religión, en última instancia, libera de los

3 Śaṅkara, *Vivekacūḍāmaṇi* 432; cf. Lucas 12: 22-30.

4 Ib. 437.

5 Ib. 416.

6 Más tarde, como una concesión, los santos jaina vistieron el ropaje blanco y se convirtieron en *śvetā'mbara*, "vestidos de blanco", como la ropa menos comprometedora que pudieron encontrar. (Véase, sin embargo, *infra*, pág. 172, la nota del compilador.)

deseos y temores, ambiciones y compromisos de la vida secular —los engaños de nuestros intereses sociales, profesionales y familiares—, porque la religión pide el alma. Pero además la religión es necesariamente algo que pertenece a la comunidad, y por ello mismo es un instrumento de opresión, que nos ata más sutilmente, con engaños menos burdos y por tanto más penetrantes. Quienquiera trate de trascender las estrechas complacencias de su comunidad tiene que romper con su congregación religiosa. Una de las maneras clásicas de realizarlo es hacerse monje, es decir, ingresar en otra institución, en este caso dedicada a aislar al hombre y asegurarlo contra las esclavitudes humanas corrientes. Otra manera consiste en irse al bosque y hacerse ermitaño, atándose entonces al suave idilio de la ermita y a los inocentes detalles de su primitiva vida ritual. ¿Dónde puede estar uno totalmente libre en este mundo?

¿Qué es realmente un hombre, más allá de todas las marcas, costumbres, instrumentos y actividades que denotan su estado civil y religioso? ¿Qué ser es el que subyace, sostiene y anima todos los estados y cambios del devenir de su vida, que pasa como una sombra? Las anónimas fuerzas de la naturaleza que actúan dentro de él, los actos de cuyo éxito o fracaso depende su situación social, el paisaje y la forma de vida correspondiente a la época y lugar de su nacimiento, la materia que pasa por su cuerpo y que por algún tiempo lo constituye, encanta su fantasía y anima su imaginación: ninguna de estas cosas puede decirse que sea el Yo.

Es posible que uno pueda satisfacer sus ansias de liberarse completamente de las limitaciones —ansias que equivalen al anhelo de absoluto anonimato— haciéndose mendigo sin hogar, sin lugar fijo de reposo, sin camino regular, sin meta ni propiedades. Pero aun entonces seguimos llevando con nosotros a nosotros mismos. Todavía siguen presentes y activas todas las estratificaciones del cuerpo y de la psique que corresponden a la oferta y la demanda del ambiente y nos ligan al mundo, dondequiera que estemos. Para alcanzar el Hombre absoluto *(púruṣa)* que buscamos tenemos que descartar estas vestiduras y envolturas oscurecedoras. Desde la piel, pasando por el intelecto y las emociones, la memoria de las cosas del pasado, los hábitos inveterados que condicionan nuestras reacciones —las espontaneidades adquiridas, los automatismos con que nos hemos aficionado a expresar nuestros agrados y desagrados hondamente arraigados— todo esto debe ser lanzado por la borda, porque no son el Yo sino "sobreimposiciones", "colores", "unturas" *(áñjana)* de su intrínseco brillo y pureza. Por ello, antes de ingresar en el cuarto *ā'śrama,* el de la no entidad vagabunda, el hindú practica los ejercicios psicológicos del tercero: el del idilio del bosque. Tiene que despojarse de sí mismo para llegar al Yo adamantino. Y ésta es la obra del *Yoga. Yoga,* el descubrimiento del Yo, y luego la identificación absolutamente incondicional de uno mis-

mo con el fundamento anónimo, ubicuo, imperecedero de toda existencia, constituye el fin propio de la segunda mitad del ciclo de la biografía ortodoxa. Es hora de que el actor se quite de su cara los afeites que antes usaba en el teatro del mundo, es hora de recoger y liberar la Persona viva que, impasible y desapegada, ha estado siempre presente, sosteniendo y haciendo marchar el universo.

2. El Satya

Mejor es el propio dharma, *aunque imperfectamente realizado, que el* dharma *de otro bien realizado. Mejor es morir en el cumplimiento del propio* dharma: *el* dharma *de otro está cargado de peligro*[7]. Existe en la India una antigua creencia de que quien ha representado el papel correspondiente a su propio *dharma* sin fallar jamás en toda su vida, puede realizar actos de magia con solo citar este hecho como testimonio. A esto se le llama "acto de verdad". El *dharma* no tiene por qué ser el de la casta brahmánica superior, ni siquiera el de las clases sociales respetables. En todo *dharma* está presente *Brahman,* el Poder sagrado.

Se cuenta, por ejemplo, un cuento de una época en que el buen rey Aśoka, el más grande de la gran dinastía Maurya de la India septentrional[8], *estaba en la ciudad de Pāṭaliputra, rodeado por la gente de la ciudad y del campo, por sus ministros, su ejército y sus consejeros, con el Ganges que corría a su lado, caudaloso por la creciente, al nivel de las riberas, casi desbordante, de quinientas leguas de largo y una de ancho. Mirando al río, Aśoka dijo a sus ministros: "¿Hay alguien capaz de hacer que el poderoso Ganges retroceda y vuelva a remontar su propia corriente?" A lo cual los ministros replicaron: "Ésa es cosa difícil, Majestad."*

Ahora bien; en la misma orilla del río estaba una vieja cortesana llamada Bindumatī, que al oír la pregunta del rey dijo: "Yo soy una cortesana de la ciudad de Pāṭaliputra. Vivo de mi belleza; mis medios de subsistencia son los más bajos. Que el rey contemple mi acto de verdad." Y realizó un acto de verdad. En el instante mismo en que lo cumplió, el poderoso Ganges volvió a remontar su propia corriente, dando un bramido, a vista de la enorme multitud.

Cuando el rey oyó el bramido causado por el movimiento de los remolinos y las olas del poderoso Ganges, quedó asombrado, lleno de sorpresa y maravilla, y dijo a sus ministros: "¿Cómo es que el poderoso Ganges remonta su propia corriente?" "Majestad, la cortesana Bindumatī oyó vuestras palabras y realizó un acto de verdad.

[7] *Bhágavad-Gītā* 3, 35.
[8] Cf. supra, pág. 39.

Debido a este acto de verdad, el poderoso Ganges remonta su propia corriente".

Con el corazón palpitante de excitación, el rey mismo salió corriendo en busca de la cortesana y le preguntó: "¿Es verdad, como dicen, que tú por un acto de verdad has hecho que el río Ganges remonte su propia corriente?" "Sí, Majestad." Entonces dijo el rey: "¿Tú tienes poder de hacer esto? ¿Quién, salvo alguien completamente loco, hará caso a lo que dices? ¿Con qué poder has conseguido que el poderoso Ganges remonte su propia corriente?" Y contestó la cortesana: 'Con el Poder de la verdad, Majestad, he conseguido que el poderoso Ganges remonte su propia corriente."

Entonces dijo el rey: "¿Así que tú tienes el Poder de la verdad? ¡Tú, que eres una ladrona, una embaucadora, corrompida, deshecha, viciosa y perversa pecadora, que has transgredido los límites de la moral y vives saqueando a los tontos!" "Es verdad, Majestad; soy lo que vos decís. Pero aun yo, perversa como soy, soy dueña de un acto de verdad por medio del cual, si lo quisiera, podría poner cabeza abajo el mundo de los hombres y el mundo de los dioses." El rey dijo: "Pero, ¿qué es ese acto de verdad? Por favor, enséñame."

"Majestad, a quienquiera que me da dinero, sea un kṣátriya *o un brahmán, un* vaiśya *o un* śūdra *o de cualquier otra casta, lo trato exactamente igual. Si es un* kṣátriya, *no hago distingos en su favor. Si es un* śúdra, *no lo desprecio. Igualmente libre de adulación y de desprecio, sirvo al dueño del dinero. Éste, Majestad, es el acto de verdad por el cual he conseguido que el poderoso Ganges remonte su propia corriente*[9]*."*

Así como el día y la noche se alternan sucesivamente cada uno de ellos conservando su forma y con su oposición mantienen el carácter de los procesos temporales, así también en la esfera del orden social cada uno sostiene la totalidad adhiriéndose a su propio *dharma*. El sol de la India agosta la vegetación, pero la luna la restaura, enviando el rocío vivificante; de una manera similar, en todo el universo los múltiples elementos recíprocamente antagónicos colaboran al actuar unos contra otros. Las reglas de las castas y de las profesiones se consideran como reflejos, en la esfera humana, de las leyes de este orden natural; de aquí que al prestar su adhesión a tales reglas las diversas clases en realidad colaboran, aun cuando en apariencia están en conflicto. Cada raza o estamento sigue su propia virtud y todos juntos hacen la obra del cosmos. Mediante este servicio, el individuo se eleva por encima de sus idiosincrasias personales y se convierte en conducto vivo de la fuerza cósmica.

[9] *Milindapañha* 119-123. Citado y traducido por Eugene Watson Burlingame, "The Act of Truth *(Saccakiriya)*: A Hindu Spell and Its Employment as a Psychic Motif in Hindu Fiction", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1917, págs. 439-441.

El sustantivo sánscrito *dharma*, de la raíz *dhr-*, "sostener, portar, llevar" (en latín: *fero;* cf. el anglosajón: *faran*, "viajar") significa "lo que sostiene, mantiene unido o levantado[10]". Como hemos visto, el *dharma* se refiere no solo a todo el contexto de la ley y de la costumbre (religión, usos, estatutos, observancias de casta o de secta, maneras, modos de comportamiento, deberes, ética, buenas obras, virtud, mérito moral o religioso, justicia, piedad, imparcialidad), sino también a la cualidad, carácter o naturaleza esencial del individuo como resultado de lo cual su deber, función social, vocación o norma moral son lo que son. El *dharma* desaparecerá en el instante previo al fin del mundo, pero durará mientras dure el universo; y cada uno participa en su poder mientras desempeñe su papel. La palabra *dharma* no solo implica una ley universal que gobierna y sostiene el cosmos, sino también leyes particulares o inflexiones de "la ley", que son naturales a cada clase especial o modificación de la existencia. La esencia del sistema es, pues, la jerarquía, la especialización, la unilateralidad, las obligaciones tradicionales. Pero no hay luchas de clases, porque uno no puede esforzarse por ser otra cosa que lo que es. O se es *(sat)* o no se es *(á-sat)*, y el *dharma* de uno es la forma de la manifestación en el tiempo de lo que uno *es*. El *dharma* es la justicia ideal que ha cobrado vida. Un hombre o una cosa fuera de su *dharma* es algo contradictorio. Hay profesiones limpias y profesiones sucias, pero todas participan del Poder sagrado. De aquí que la "virtud" sea conmensurable con la perfección que uno alcanza en el ejercicio de su papel.

La reina del turbante —dice otro relato— deseando saludar al sabio, hermano de su esposo, dijo adiós a su marido, y al caer la tarde hizo el siguiente voto: "Mañana por la mañana, acompañada de mi séquito, saludaré al sabio Soma y le proporcionaré comida y bebida; solo después de hacerlo comeré."

Pero entre la ciudad y el bosque había un río, y por la noche hubo una creciente; el río aumentó su caudal y pasó con fuerza. Perturbada por este acontecimiento, al llegar la mañana la reina preguntó a su querido esposo: "¿Cómo puedo cumplir mi deseo hoy?"

El rey le contestó: "Reina mía, no te aflijas, que es cosa sencilla. Ve, con el ánimo tranquilo, acompañada de tu séquito, a la orilla. Cuando estés allí, invoca primero a la diosa del río, y luego, uniendo ambas manos, con pureza de corazón pronuncia estas palabras: «¡Oh, Diosa del río, si desde el día en que el hermano de mi esposo hizo su voto mi marido ha vivido castamente, entonces déjame pasar en seguida!»."

Al oírlo, la reina quedó asombrada, y pensó: "¿Qué es esto?

[10] El sustantivo *dhar-ā*, "la que da a luz", designa la tierra; el sustantivo *dhár-aṇam* es "soporte, apoyo, sostén".

El rey está diciendo tonterías. Desde el día en que su hermano hiz su voto el rey ha engendrado sus hijos conmigo, y esto signific que he cumplido ante él mi voto como esposa. Pero después de todc ¿por qué dudar? En este caso ¿es el contacto físico lo que tiene importancia? Además, las mujeres leales a sus maridos no deben poner en duda las palabras de sus esposos. Porque se ha dicho: «La mujer que titubea en obedecer la orden de su marido, el soldado que titubea ante la orden de su rey, el alumno que titubea ante la orden de su padre, tales quiebran su propio voto»."

Complacida por esta idea, la reina, acompañada de su séquito y ataviada con trajes de ceremonia, se acercó a la orilla del río y parada en la ribera rindió culto y con pureza de corazón pronunció claramente la proclamación de la verdad recitada por su marido.

Y repentinamente el río, arrojando sus aguas a izquierda y derecha, se hizo poco profundo y dio paso. La reina lo cruzó hasta la otra orilla y allí, inclinándose ante el sabio según las formas establecidas, recibió su bendición y se consideró una mujer feliz. El sabio le preguntó entonces cómo había podido cruzar el río, y ella le contó toda la historia. Habiendo concluido, preguntó al príncipe de los sabios: "¿Cómo es posible e imaginable que mi marido viva castamente?"

El sabio replicó: "Escúchame, mujer de bien. Desde el momento en que pronuncié mi voto, el alma del rey quedó libre de ataduras y con gran vehemencia deseó tomar votos, porque un hombre como él no podía soportar con paciencia el yugo de la soberanía. Por consiguiente, ha asumido el poder por un sentido del deber, pero su corazón no está en lo que hace. Además, se ha dicho: «Una mujer que ama a otro hombre sigue a su marido. Así también un *yogin* apegado a la esencia de las cosas permanece con la ronda de las existencias.» Precisamente de este modo es posible la castidad del rey, aunque haga la vida de un padre de familia, porque su corazón está libre de pecado, como la pureza del loto sigue inmaculada aunque crezca en el barro."

La reina se inclinó ante el sabio, y luego, con gran satisfacción, se fue a un lugar del bosque donde fijó su morada. Habiendo hecho preparar comida para su séquito, proveyó al sabio de comida y de bebida. Cumplido su voto, ella también comió y bebió.

Cuando la reina fue a despedirse del sabio le preguntó nuevamente: "Y ahora, ¿cómo podré cruzar el río?" El sabio replicó: "Mujer de hablar tranquilo, tienes que dirigirte a la diosa del río así: «Si este sabio hasta el final de su voto permanece en ayuno, concédeme que pueda pasar. . .»"

Asombrada una vez más, la reina fue a la orilla del río, proclamó las palabras del sabio, cruzó la corriente y se volvió a su casa. Tras relatar toda la historia al rey, le preguntó: "¿Cómo puede el sabio hacer ayuno, si yo misma le hice que lo rompiera?"

El rey contestó: "Reina mía, tu mente está confusa; no entiendes en qué consiste la verdadera religión. El sabio conserva su corazón tranquilo y su mente se mantiene noble, comiendo o ayunando. Por tanto, aunque un sabio coma, a causa de la religión, comida pura, que ni él ha preparado ni ha hecho preparar a otros, ese manjar se llama fruto del ayuno perpetuo. El pensamiento es la raíz, las palabras el tronco, los hechos las ramas que forman la copa del árbol de la religión. Si las raíces son fuertes y firmes, todo el árbol producirá frutos[11]."

Las formas visibles de los cuerpos que son los vehículos de la manifestación del *dharma* van y vienen. Son como las gotas de la lluvia que cae y que, al pasar, hacen visible y conservan la presencia del arco iris. Lo que "es" *(sat)* es el resplandor del ser que brilla a través del hombre o la mujer que cumple perfectamente el papel del *dharma*. Lo que "no es" *(ásat)* es lo que una vez fue y pronto no será, es decir, el mero fenómeno que a los órganos de los sentidos parece ser un cuerpo independiente y que perturba nuestro reposo provocando reacciones —de temor, deseo, compasión, celos, orgullo, sumisión o agresión—, reacciones que no se dirigen a lo que es manifestado, sino a su vehículo. La palabra sánscrita *sat* es el participio presente de la raíz verbal *as-* "ser, existir, vivir"; *as-* significa "pertenecer a, estar en posesión de, corresponder a"; también significa "ocurrir o acaecerle a uno, surgir"; *as-* significa "bastar", y también "tender a, resultar ser; permanecer, residir, habitar, estar en una relación particular, ser afectado." Por lo tanto *sat*, el participio presente, significa literalmente "ente o existente" y también "verdadero, esencial, real". Con referencia a los seres humanos, *sat* significa "bueno, virtuoso, casto, noble, digno; venerable, respetable; docto, sabio". *Sat* significa también "justo, propio, mejor, excelente," y también "bello, hermoso". Usado como sustantivo masculino, denota "hombre bueno o virtuoso, un sabio"; como sustantivo neutro, "lo que realmente existe, el ser, la esencia, la existencia; la realidad, la verdad realmente existente; el Bien"; y "*Brahman*, el Poder sagrado, el Yo supremo". La forma femenina del sustantivo, *satī*, significa "esposa buena y virtuosa" y "mujer asceta". *Satī* fue el nombre adoptado por la Diosa universal al encarnarse como hija de la vieja divinidad Dakṣa a fin de convertirse en la esposa perfecta de Śiva[12]. Y *satī*, además, es la forma sánscrita original de la palabra inglesa *suttee* que denota el autosacrificio de la viuda hindú en la pira funeraria de su marido, acto que consuma la perfecta identificación del individuo femenino con su papel social, imagen viva del ideal romántico hindú de lo que debe ser la esposa. Ella es la diosa Satī misma, reencarnada; la *śakti*

11 *Parśvanātha-cáritra* 3. 255-283: Burlingame, loc. cit., págs. 442-443.

12 Cf. Zimmer, *The King and the Corpse*, págs. 264-285.

o energía vital proyectada de su esposo. Habiendo fallecido su señor y principio vivificante, el cuerpo de ella sólo puede ser *á-sat*, no-*sat:* "irreal, inexistente, falso, mendaz, impropio; inadecuado; malo; perverso, vil". *Ásat* como sustantivo significa "no existencia, inexistencia; no verdad, falsedad; el mal" y su forma femenina, *ásatī*, quiere decir "esposa incasta".

El cuento de la reina, el santo y el rey enseña que la Verdad (*sat-ya* = essentia) tiene que arraigar en el corazón. El acto de verdad tiene que surgir desde allí. Y en consecuencia, aunque el *dharma* —el cumplimiento del papel que uno por herencia debe desempeñar en la vida— es la base tradicional de esta proeza hindú de la virtud, cualquier clase de verdad sincera tiene su fuerza. Aun una verdad vergonzosa es mejor que una falsedad decente; así nos lo enseña el ingenioso cuento budista que damos a continuación.

El joven Yaññadatta había sido mordido por una serpiente venenosa. Sus padres lo llevaron a los pies de un asceta y lo depositaron en el suelo diciendo: "Reverendo señor, los monjes conocen hierbas medicinales y encantamientos; cura a nuestro hijo." "No conozco hierbas, no soy médico." "Pero eres un monje; por caridad haz un acto de verdad para que se cure este niño." El asceta replicó: "Muy bien, haré un acto de verdad". Puso la mano sobre la cabeza de Yaññadatta y recitó los siguientes versos:

Solo una semana viví la vida santa,
el corazón tranquilo, en busca del mérito.

La vida que he vivido por cincuenta años
desde entonces, contra mi voluntad ha sido.

Por esta verdad, ¡la salud!
¡El veneno es vencido! ¡que viva Yaññadatta!

Inmediatamente el veneno salió del pecho de Yaññadatta y se hundió en la tierra.

El padre entonces puso su mano sobre el pecho de Yaññadatta y recitó los siguientes versos:

Nunca me gustó ver que un extraño
viniera a quedarse. Nunca me gustó dar.

Pero mi disgusto, ni monjes ni brahmanes
jamás supieron, por doctos que fueran.

Por esta verdad, ¡la salud!
¡El veneno es vencido! ¡que viva Yaññadatta!

Inmediatamente el veneno salió de la espalda del pequeño Yaññadatta y se hundió en la tierra.

El padre pidió a la madre que hiciera un acto de verdad, pero la madre replicó: "Yo tengo una verdad, pero no puedo recitarla en tu presencia."

El padre replicó: "¡Haz que mi hijo sea sano de cualquier modo!" Así, la madre recitó los siguientes versos:

A esta maligna serpiente que salió de la grieta para morderte
no la odio más, hijo mío, de lo que a tu padre odio.
Por esta verdad, ¡la salud!
¡El veneno es vencido! ¡que viva Yaññadatta!

Inmediatamente el resto del veneno se hundió en la tierra y Yaññadatta se levantó y comenzó a retozar[13].

Este cuento podría utilizarse como un texto de psicoanálisis. La revelación de la verdad reprimida, profundamente oculta bajo años de mentiras y actos falsos que han matado al niño (es decir, que han matado el futuro, la vida, de esta familia miserable, hipócrita, que vive engañándose), basta, como la magia, para sacar el veneno del pobre cuerpo paralizado, y entonces todo lo que hay de falsedad *(ásat),* "inexistencia", se torna realmente inexistente. La vida rebrota con fuerza, y lo vivo se reúne con lo que estaba vivo, La noche de la inexistencia intermedia queda atrás.

3. Satyā'graha

Este principio del poder de la verdad, que todos reconocemos en nuestra historia personal así como en lo que hayamos podido ver de las vidas de nuestros amigos, es el que el Mahātma Gāndhī aplica en la India actual al campo de la política internacional[14]. El programa del Mahātma Gāndhī consiste en el *Satyā'graha,* "el atenerse *(ā'graha)* a la verdad *(satya)*"; en un intento de hacer jugar esta antigua idea indoaria contra lo que, a la vista, parecen ser las potencias, muy superiores, de la maquinaria del imperio universal anglosajón, altamente mecanizado, dotado de apoyo industrial y equipos militares y políticos. Al estallar la primera guerra mundial, Gran Bretaña prometió a la India su libertad si colaboraba en la guerra europea para impedir que Alemania y Austria quebraran el anillo de hierro de sus *máṇḍala*; pero, cuando pasó el momento de su angustia, Gran Bretaña dejó a un lado su compromiso, considerándolo inconveniente para su propia prosperidad.

[13] *Jā'taka* 44. Burlingame, loc. cit., págs. 447-448.

[14] *Nota del compilador:* Esta conferencia fue pronunciada en la primavera de 1943.

Al no cumplir con la verdad, el gobierno de la India inmediatamente se hizo *á-sat*, "inexistente, malo, inadecuado, nulo"; en otras palabras: tiránico, monstruoso, antinatural. De este modo el dominio inglés en la India quedó separado de las divinas fuentes vitales del verdadero ser que sustenta todos los fenómenos terrenos, y estaba prácticamente muerto. Era algo grande que todavía podía seguir adherido, como una cáscara sin vida, pero que un principio superior podría desprender y arrojar.

El principio superior es la Verdad, tal como se manifiesta en el *dharma*, "la ley, lo que sostiene, mantiene unido o levantado". El gobierno, el "derecho", basado en una "falsedad", es una anomalía, según el arcaico punto de vista del Mahātma Gāndhī, que proviene de la época de los nativos indoarios prepersas. Las perennes agresiones punitivas organizadas por Gran Bretaña para poner fin a la "ilegalidad" de quienes desafiaban la jurisdicción de las "leyes" británicas basadas en la ilegalidad, no debían ser resistidas con las mismas armas, según el programa de Gāndhī, sino con la fuerza espiritual que actuaría automáticamente como resultado del acto por el cual la comunidad decide atenerse *(ā'graha)* a la verdad *(satya)*. La garra de la nación tiránica tendría que aflojarse. El ejercicio de su propia ilegalidad a través de todo el mundo llegaría a ser su propia ruina; no habría más que esperar a que se deshiciera. Entre tanto, la India debe permanecer con sus pasiones de violencia justamente contenidas, con piedad, decencia y la práctica infalible de su propio *dharma* ancestral, con fe *(śraddhā)*, firme en ese poder que es madre del poder: la Verdad.

En el *Arthaśāstra* de Kauṭilya leemos que "todo soberano, aun aquel cuyos dominios se extienden hasta los confines de la tierra, de carácter perverso y de sentidos incontrolados, tiene que perecer rápidamente. Toda esta ciencia tiene que ver con la victoria sobre las facultades de percepción y de acción.[15]" Esto constituye el otro lado, el aspecto secreto del *matsya-nyāya*, la ley de los peces. Para nosotros los occidentales, semejante afirmación en una obra como la que hemos tratado en nuestras primeras conferencias, puede parecer una insincera simulación de "idealismo" político. Pero la obra de Kauṭilya está enteramente libre de tales pretensiones. La hipocresía se enseña como un procedimiento político pero no se la utiliza como excusa para enseñar. Al lector occidental quizá le cueste creer que un hombre tan realista como lo fue el primer canciller de la dinastía Maurya haya pretendido que aquel juicio suyo fuera tomado en serio; pero debe tenerse en cuenta que en la India siempre ha sido tomado en serio el Poder sagrado. Los brahmanes, capaces de controlarlo y desplegarlo mediante sus fórmulas mágicas, fueron consejeros y asistentes indispensables de los reyes. El Poder

[15] *Arthaśāstra* I. 6.

sagrado podía ser un arma secreta en sus manos. No pensaban que la ley de los peces fuera algo contrario a la ley del autodominio espiritual. Sabían que el poder vence y que la fuerza hace el derecho. Pero de acuerdo con su concepción, hay muchas clases de poder, y el más fuerte es el Poder sagrado. Además, éste es también "justo", porque es nada menos que la esencia y manifestación de la Verdad misma[16]. La *ahiṁsā*, "la no violencia, el no matar", es el primer principio del *dharma* del santo y del sabio: el primer paso hacia el autodominio por el cual los grandes *yogin* se elevan por encima del plano de la acción humana normal. Mediante él alcanzan un estado de poder de modo que si el santo vuelve al mundo es, literalmente, un superhombre. También se ha proclamado este ideal en Occidente[17]; pero aún no hemos visto que todo un continente trate de practicarlo, seriamente, en el mundo; es decir, en el mundo que a nosotros nos parece ser el mundo realmente serio: el de la política internacional. El ideal de *satyā'graha* seguido por Gāndhī, su prédica nacional de "atenerse firmemente a la verdad" adhiriéndose estrictamente al primer principio del dominio del *Yoga* indio, la *ahiṁsā*, "la no violencia, el no matar", es un experimento moderno serio, muy valiente y potencialmente muy poderoso, de la antigua ciencia hindú de trascender la esfera de los poderes inferiores entrando en la esfera de los poderes más altos. Gāndhī hace frente a la mentira *(asatya)* de Gran Bretaña con la verdad *(satya)* de la India; al compromiso británico, con el santo *dharma* hindú. Es una batalla del sacerdote mago que se libra en una escala moderna, colosal, y de acuerdo con principios derivados de manuales que no provienen del Real Colegio Militar, sino del *Brahman*.

4. El palacio de la sabiduría

El poder anímico puesto en acción por el sistema y técnica de identificación anónima que caracteriza y sostiene la forma de vida ortodoxa hindú, deriva de planos del inconsciente profundo que normalmente permanecen inaccesibles al individuo consciente de sí mismo que actúa de acuerdo con valores racionales, conscientemente calculados. La inflación psicológica, el sentimiento de una sig-

16 "Por lo que atañe a la Injusticia, puede decirse que, aunque sea grande, es incapaz de tocar a la Justicia, que está siempre protegida por el Tiempo, y brilla como un fuego ardiente." (*Mahābhā'rata* 13. 164. 7.)

17 "Mas yo os digo que no hagáis frente al malvado; antes, si uno te abofetea en la mejilla derecha, vuélvele también la otra, y al que quiere ponerte pleito y quitarte la túnica, entrégale también el manto; y si uno te forzare a caminar una milla, anda con él dos; y a quien te pidiere, da; y a quien quisiere tomarte dinero prestado, no lo esquives." (San Mateo 5: 39-42.)

nificación supranormal y suprapersonal, que a veces podemos sentir en el mundo moderno cuando, en momentos de especial solemnidad, nos encontramos representando uno de aquellos grandes papeles arquetípicos que la humanidad ha tenido por destino mantener en juego a través de los milenios (la novia, la *madonna*, el guerrero, el juez, el sabio maestro), se han convertido en algo permanente y normal en la civilización de la India. Sistemáticamente se pasan por alto los accidentes de la personalidad individual: al individuo siempre se le pide que se identifique con alguno de los papeles intemporales y permanentes que constituyen la totalidad de la estructura social. Desde luego, quedan rasgos personales y se los puede percibir fácilmente, pero siempre en estricta subordinación con respecto a las exigencias de la parte. En consecuencia, toda la vida, todo el tiempo, tiene las cualidades de una gran obra dramática, muy conocida y querida, con sus clásicos momentos de alegría y de tragedia, por los cuales los individuos pasan como actores y espectadores. Todo resplandece con la poesía de la intemporalidad épica.

Pero la otra cara del cuadro —de este estado de ánimo maravilloso y de inflación general— es, naturalmente, la deflación, el infierno: la total desesperación y naufragio de quien, por cualquier falta, se sale del camino. La esposa que no ha sabido mantener inmaculada su representación del papel de Satī; el mariscal de campo notoriamente incompetente en sus deberes para con el rey; el brahmán que ha sido incapaz de resistir una atracción amorosa más allá de las barreras del tabú impuesto por su casta: todos estos fracasos representan amenazas contra la estabilidad de la estructura. Si estos actos se generalizaran, el conjunto se desintegraría. Y así a estos meros individuos, como grupo, se los arroja a las tinieblas exteriores, donde hay llanto y crujir de dientes. Son nada *(á-sat):* descartados. Fueron dueños de sus actos, y ahora son dueños de su tragedia. Nadie sabe en qué estado están; a nadie le importa. Éstos son los fracasos que en Japón constituyen causa suficiente para el *hara-kiri*. La antítesis del sueño general de la vida es, pues, el naufragio personal (ni siquiera se lo puede llamar tragedia) del individuo que ha fracasado en el desempeño de su parte.

"El camino del exceso —escribe William Blake— conduce al palacio de la sabiduría[18]." Solo cuando es apurado hasta el exceso, algo engendra su opuesto. Y así encontramos que en la India, donde el esquema de la identificación con los papeles sociales se lleva el extremo de que todo el contenido del inconsciente colectivo es vaciado en la esfera de la acción durante la primera mitad de la vida individual, al cumplirse el período de los dos primeros *ā'śrama* un violento movimiento contrario de la psique transporta

[18] *El matrimonio del Cielo y del Infierno*, "Proverbios del Infierno".

al individuo al polo opuesto, y él queda anónimo como siempre, pero ahora en el antártico de la absoluta no-identificación. Todos, tanto en Occidente como en Oriente, para poder participar en la vida social, el curso de la historia y la marcha general del mundo hemos de identificarnos; siempre tenemos que ser algo: estudiante, padre, madre, ingeniero. Pero en el sistema hindú el respeto por esta necesidad ha sido llevado a tal exceso, que la totalidad de la vida se ha petrificado en una rígida imagen basada en un principio. Más allá de ella, fuera del marco social, está el vacío de lo no manifestado, al cual se puede pasar sólo cuando se ha aprendido la lección de la primera mitad de la vida —la lección de los dioses—, y al cual uno pasa automáticamente, compulsivamente, como impulsado por todo el peso de una reacción de sentido contrario y de la misma fuerza. "¡Ojalá fueras frío, o caliente! Mas porque eres tibio, y no frío ni caliente, te vomitaré de mi boca [19]." Solo porque todo ha sido dado, el individuo es libre de ingresar finalmente en la esfera que está más allá de la posesión y de la creencia.

Todos tenemos que identificarnos con algo y "pertenecer"; pero no podemos ni debemos tratar de realizarnos completamente en esta actitud, porque el reconocer distinciones entre las cosas, diferenciar esto de aquello —actos implícitos y fundamentales del esfuerzo natural— pertenece a la esfera de la mera apariencia, el reino del nacimiento y de la muerte *(saṁsāra)*. La tendencia popular india a deificarlo todo, a convertir en divinidad cualquier clase de ente, en última instancia no es menos absurda que la irreligiosidad científica de Occidente, la cual, con su "nada más que", pretende reducirlo todo a la esfera del entendimiento racional y relativo: tanto el poder del sol como el ímpetu del amor. Tanto el relativismo como el absolutismo, cuando son totales, resultan perversos, precisamente porque son convenientes. Simplifican exageradamente para servir a los fines de la acción eficaz. No les preocupa la verdad sino los resultados. Mientras uno no comprenda que todo incluye todo lo demás, o por lo menos que es también diferente de lo que parece, y que antinomias como las de los opuestos —el bien y el mal, lo verdadero y lo falso, esto y aquello, lo profano y lo sagrado— pueden extenderse tanto como las fronteras del pensamiento, pero no van más allá de él, estamos todavía condenados al basural del *saṁsāra,* sujetos a la ignorancia que retiene a la conciencia dentro de los mundos de los renacimientos. Mientras hagamos distingos y exclusiones o excomuniones, seremos siervos y agentes del error.

¡Oh! Yo soy la Conciencia misma. El mundo es como la función de un prestidigitador. ¿Cómo y dónde podría haber en mí idea alguna de aceptar o rechazar?

[19] *Apocalipsis* 3: 15-16.

Desde Brahmā hasta el matorral, lo soy todo: el que lo sabe con seguridad se libera de conflictos, puro, pacífico, e independiente de lo conseguido y de lo no conseguido.

Abandona por completo distinciones como "Yo soy Él" y "Yo no soy esto." Considera a todo como el Yo, y sé feliz, sin deseos[20].

Excluir, rechazar algo, es pecado y autoengaño, es someter el todo a la parte, es hacer violencia contra la esencia y la virtud omnipresentes: lo finito se pone a sí mismo por encima de lo infinito. Y quienquiera que pretenda hacerlo (es decir, quienquiera que aún se comporte como un ser humano civilizado) mutila y abrevia la realidad revelada, y, *con ello, a sí mismo.* Su castigo es adecuado a su crimen; el pecado mismo es su propia pena: cometer el delito es al mismo tiempo pena y expresión de la propia incapacidad del pecador. De aquí que se nos haya dicho sabiamente: "Cuando, pues, hagas limosna, no hagas tocar la trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las plazas, para ser estimados por los hombres: de cierto os digo, que ya tienen su recompensa[21]." Aquí está la secreta burla de la realidad, que se desarrolla como una reacción en cadena, como un mundo sin fin, que daba motivo a la risa de los dioses olímpicos.

Pero por otra parte, quienquiera que, para no cerrarse a nada, acepta todo sin distinción, es igualmente engañado y tiene igual culpa, porque entonces pasa por alto la distinción entre las cosas y la jerarquía de los valores. La embriagadora y devastadora afirmación de que "Todo es Dios", que encontramos en la *Bhágavad-Gītā,* aunque reconoce que hay diferencia entre los grados de la manifestación divina, insiste tanto en el hecho colosal de la divinidad de todas las cosas que, por contraste, las distinciones fácilmente pueden parecer despreciables.

A este dilema universal nunca se le ha encontrado una solución teórica general y definitiva que pueda servirnos de base segura; la verdad, la validez, la actualidad, subsisten solo *in actu:* en el incesante juego que la conciencia iluminada realiza con los hechos de la vida diaria, los que se expresan en las decisiones que tomamos momento tras momento; los críticos actos por los cuales tomamos posesión o renunciamos a algo; los actos de afirmación o de negación; es decir, solo en actos cumplidos por un ser en el cual la Iluminación está continuamente viva como una fuerza presente[22]. El primer paso para alcanzar esa vigilia redentora es dejar atrás, con

20 *Aṣṭāvakra Sáṃhitā* 7.5; 11.7; 15.15.

21 Mateo 6: 2.

22 En el budismo *Mahāyāna* esta idea está representada por el ideal del *Bodhisattva,* "aquel cuyo ser íntimo es Iluminación", y en el hinduismo por el *Jivanmukta,* "el liberado en vida". (Cf. infra, págs. 346-356, 414-432.)

decisión irrevocable, el camino, los dioses, y los ideales del *dharma* ortodoxo e institucionalizado.

Así Jesús, al recorrer las tierras de Palestina, parecía un salvador impulsivo y caprichoso en su violento repudio de la beatería petrificada, el ritualismo empedernido y la insensibilidad intelectual de los fariseos. Hoy los fieles congregados en una de nuestras solemnes iglesias encontrarían igualmente chocantes las ardientes palabras de Jesús conservadas por el evangelio de San Mateo: "De cierto os digo, que los publicanos y las rameras os van delante en el reino de Dios[23]." Sin embargo, en la India no se vería el punto esencial de este reproche, porque en ese país la prostitución es estrictamente institucional y los dioses y los santos del cielo, lo mismo que las cortesanas, se consideran ligados a la virtud *(dharma),* los placeres *(kāma)* y los éxitos *(artha)* de la prodigiosa ronda del mundo creado. Allí, si uno quiere escapar del terrible empalago de la comunidad autocomplaciente y santificada, el único recurso consiste en hundirse por debajo de lo más bajo, en ir más allá de lo más alejado, rompiendo la máscara aun del dios supremo. Tal es la obra de la "liberación" *(mokṣa),* la tarea del sabio desnudo.

[23] Mateo 21: 31.

Tercera parte

LAS FILOSOFÍAS DE LA ETERNIDAD

CAPÍTULO VI

JAINISMO

1. PĀRŚVA

Basta mencionar el nombre del Señor Pārśva para que cesen las perturbaciones; ante su vista (dárśana) *se destruye el temor de los renacimientos y su culto aleja la culpa del pecado*[1].

Debemos hacer imágenes de Pārśva y rendirle homenaje por el efecto de su *dárśana,* no porque tengamos alguna esperanza de que el gran ser mismo condescienda a auxiliar al devoto. En efecto, los salvadores jaina— los "Autores del cruce del río" *(tīrthánkara),* como se les llama— moran en una zona elevada, en el techo del universo, allende el alcance de la plegaria; no es posible que su auxilio baje de ese lugar alto y luminoso a la nublada esfera del esfuerzo humano. En las fases populares del culto doméstico jaina se implora a los dioses hindúes usuales para que concedan pequeños favores (prosperidad, larga vida, descendencia masculina, etcétera), pero los objetos supremos de la contemplación jaina, los *Tīrthánkara,* han pasado más allá de los divinos regentes del orden natural. En una palabra: el jainismo no es ateo sino transteísta: Los *Tīrthánkara* —que representan la meta propia de todos los seres humanos, más aún, la meta de todos los seres vivos que pueblan este

[1] *Nota del compilador:* Me ha sido imposible localizar el texto empleado por Zimmer en su versión de la vida de Pārsvanātha, y por lo tanto no puedo indicar referencias para las citas del presente capítulo. La versión de la Vida que se encuentra en la obra de Bhāvadevasūri: *Pārśvanātha Cáritra* (editado por Shrávak Pándit Hargonvinddas y Shrávak Pándit Bechardas, Benarés, 1912; resumido por Maurice Bloomfield, *The Life and Stories of the Jaina Savoir Pārçvanātha,* Baltimore, 1919, coincide en lo principal, pero difiere en muchos detalles.

universo de nómadas que se reencarnan— han quedado "aislados" *(kévala)* con respecto a las provincias de la creación, conservación y destrucción, que son el campo propio y esfera de acción de los dioses. Los "Autores del cruce del río" están más allá del suceso cósmico, así como de los problemas biográficos; son trascendentes, limpios de temporalidad, omniscientes, desprovistos de acción y están absolutamente en paz. La contemplación de su estado, tal como lo representan sus curiosas e interesantes imágenes, unida a los graduales ejercicios de la disciplina ascética jaina, rigurosatamente progresivos, hace que el individuo, a través de mucha vidas, vaya dejando gradualmente atrás las necesidades y ansiedades de la plegaria humana e inclusive las divinidades que responden a la plegaria, y pase más allá de los bienaventurados cielos en los cuales se alojan esos dioses y sus devotos, hasta llegar a la remota zona trascendente y "aislada" de la existencia pura e inafectada, para la cual los autores del cruce, los *Tīrthánkara,* han abierto el camino.

Los historiadores occidentales consideran que Vardhamāna Mahāvīra, contemporáneo de Buddha, que murió cerca del año 526 a. C., fue el fundador del jainismo. Pero los jaina estiman que el Mahāvīra no fue el primero sino el último de una larga serie de *Tīrthánkara,* cuyo número tradicional es veinticuatro, y que su linaje proviene, secularmente, de los tiempos prehistóricos [2]. Sin duda, los primeros de ellos son mitológicos y la mitología se ha introducido en abundancia en las biografías de los otros; pero cada vez resulta más evidente que debe haber algo de verdad en la tradición jaina que sostiene que su religión es muy antigua. Por lo menos con respecto a Pārśva, el *Tīrthánkara* que precede al Mahāvīra, tenemos motivo para creer que efectivamente vivió y enseñó y fue un jaina.

Pārśvanātha, "el Señor Pārśva", se dice que alcanzó la liberación unos doscientos cuarenta y seis años antes que el Mahāvīra, el fundador "histórico" de la religión jaina. Si se toma 526 a. C. como el año en que el Señor Mahāvīra alcanzó el *nirvāṇa* [3], puede considerarse que 772 a. C. es el año de Pārśvanātha. Según la leyenda, vivió en el mundo exactamente cien años, habiendo dejado su casa a la edad de treinta para hacerse asceta. De aquí podemos concluir que nació alrededor de 872 a. C. y dejó su palacio alrededor de 842 [4]. A Pārśvanātha se lo cuenta como el vigésimo tercero

[2] Cf. supra, pág. 58, la nota del compilador, y Apéndice B.

[3] El término *nirvāṇa* de ningún modo pertenece exclusivamente a la tradición budista. La metáfora deriva de la imagen de la llama. *Nir-vā* significa "apagar de un soplo; apagarse; dejar de tomar aire". *Nirvāṇa* es "apagado"; es decir: el fuego del deseo, por falta de combustible, queda extinguido y apaciguado.

[4] Se considera que la duración ideal de la vida es la de cien años lunares. El santo sin tacha y hombre virtuoso está dotado de perfecta salud en

de la legendaria serie de los *Tīrthāṅkara,* habiendo ingresado en el mundo ochenta y cuatro años después del *nirvāṇa* de Bhágavan Ariṣṭanemi, vigesimosegundo de esta larga línea espiritual. Su vida, o, mejor dicho, sus vidas, que siguen el paradigma típico de las biografías ortodoxas de los santos jaina, nos servirán de introducción a las pruebas y victorias de la última y suprema de las cuatro metas de la vida india: la de la liberación espiritual *(mokṣa).* La biografía del Santo se ofrece de modelo para todos aquellos que desean desembarazarse de la pesada carga del nacimiento terrenal.

Pārśvanātha había estado viviendo y reinando como Indra en el decimotercer cielo[5] cuando llegó su hora de reingresar al mundo de los hombres, y descendió a la matriz de la reina Vāmā, la hermosa consorte del rey Aśvasena. Todos los que vieron al niño hacerse hombre quedaron asombrados por su belleza y su fuerza, pero sobre todo por su indiferencia ante los intereses, placeres y tentaciones del palacio. Ni el noble trono de su padre, ni los encantos femeninos podían retener su atención. De mala gana, la familia consintió en que el príncipe partiera, y en ese momento los dio-

---

razón de su conducta pura y ascética y en razón de sus meritorios actos de sus vidas anteriores está favorecido por un *karman* brillante que le proporciona una constitución bien equilibrada, de fuerza insuperable. Aunque cien años puede ser una exageración, Pārśva probablemente alcanzó una ancianidad muy notable, lo mismo que el Buddha y muchos otros famosos ascetas indios. Por lo tanto, puede ser que la tradición jaina de sus cien años de edad no esté muy lejos de los hechos.

[5] *Nota del compilador*: Los arios védicos, como los griegos homéricos, ofrecían sacrificios a divinidades con forma humana pero de orden sobrehumano. Indra, como Zeus, era el señor de la lluvia, el que arroja el rayo, el rey de los dioses; ningún ser humano podía pretender convertirse en Zeus o Indra. Los pueblos no arios, dravídicos, de la India, por otra parte (cf. supra, pág. 58, la nota del compilador), para quienes la reencarnación era una ley fundamental, consideraban a las divinidades como simples seres anteriormente humanos o animales que habían merecido la beatitud. Cuando su mérito tocaba a su fin, sus altas sedes quedaban vacantes y eran ocupadas por otros candidatos, y nuevamente descendían a formas humanas, animales o demoníacas.

Después del período védico, una síntesis de estas dos creencias —la aria y la no aria— produjo un sistema indio que obtuvo el reconocimiento general (reconocido por el budismo y el jainismo así como por el hinduismo ortodoxo) en el cual los nombres y papeles de los dioses védicos ocupaban una posición elevada, que las almas virtuosas llegaban a alcanzar. Además, como en el universo no ario había multitud de cielos, los Indra (es decir, los reyes de los diversos reinos divinos) se acumulaban unos encima de otros, en pisos superpuestos. De aquí que se diga que el santo Pārśvanātha "había estado viviendo y gobernando como un Indra en el décimotercer cielo".

ses descendieron para celebrar el "Gran renunciamiento". Lo transportaron en un palanquín celestial al bosque, donde tomó su voto de *sannyāsa:* el completo renunciamiento al mundo, signo de su irrevocable decisión de aniquilar su naturaleza mortal. Pasaron los años, y los dioses volvieron a descender, porque Pārśvanātha entonces había logrado la omnisciencia, habiendo anulado su *karman.* Desde entonces enseñó y anduvo entre los hombres como un *Tīrthāṅkara,* salvador viviente. Y cuando hubo cumplido su misión en la tierra, a la edad de cien años, su mónada vital se separó de su cuerpo terreno y se elevó al techo del universo, donde ahora vive para siempre.

Tal es, en pocas palabras, el relato de la vida probable de este antiguo maestro, adornado con algunos detalles mitológicos. Pero en la India, patria de la reencarnación, una biografía no basta: a las vidas de los santos y de los salvadores se les ponen preludios —que pueden ampliarse al infinito— referentes a anteriores existencias de santidad, que, en general, siguen un paradigma coherente. Primero muestran al héroe espiritual en planos de existencia y de experiencia inferiores, aun animales, donde representan el papel característico del ser magnánimo; luego siguen gradualmente su progreso (con sus períodos de bienaventuranza entre sus vidas, pasados en alguno de los cielos tradicionales, cosechando las recompensas de la virtud terrena), hasta que, habiendo progresado a través de muchos niveles de experiencia, finalmente llegan al supremo estado de espiritualidad encarnada que distingue a su biografía histórica, real. La tradición atribuye al Buddha narraciones de tales nacimientos anteriores que ocupan varios volúmenes, y la piedad legendaria ha inventado también una larga serie para Pārśvanātha.

Una de las características más notables de estas narraciones relativas a las vidas anteriores de Pārśvanātha es la importancia que atribuyen a la despiadada oposición de un oscuro hermano del salvador, que es su verdadera antítesis. A medida que Pārśvanātha aumenta su virtud, su oscuro hermano aumenta su maldad, hasta que el principio de la luz, representado en el *Tīrthāṅkara,* finalmente triunfa, y aun el hermano es salvado [6]. La enemistad entre ambos

[6] *Nota del compilador:* Si la opinión de Zimmer acerca de la antigüedad de la tradición jaina es correcta, este tajante dualismo arroja nuevas luces sobre el problema de los orígenes y la naturaleza de las "reformas" del profeta persa Zoroastro. Ha sido corriente considerarlas, con su vigoroso acento moral y su dualismo estrictamente sistematizado, como una innovación espiritual de una sola y grande personalidad profética. Pero, si la opinión de Zimmer es correcta, la religión dravídica prearia era rigurosamente moral y sistemáticamente dualista muchos años antes de que naciera Zoroastro. Esto induce a

se supone que comenzó en la novena encarnación anterior a la última. Entonces habían nacido como hijos de Viśvabhūti, primer ministro de cierto rey prehistórico llamado Aravinda. Y ocurrió que su padre un día pensó: "Este mundo sin duda es transitorio", y se marchó por el camino de la emancipación, dejando tras de sí a su mujer con los dos hijos y una gran fortuna. El hijo mayor, Kámaṭha, era apasionado y ladino, mientras que el menor, Marubhūti, era eminentemente virtuoso (desde luego, éste, en el último nacimiento, se convertirá en Pārśvanātha)[7]. Así, cuando el rey una vez tuvo que abandonar su reino en una campaña contra un enemigo distante, no encargó al hermano mayor sino al menor, Marubhūti, que velara por la seguridad del palacio; y el mayor, dominado por culpable cólera, sedujo a la mujer de su hermano. Habiéndose descubierto el adulterio, cuando el rey regresó le preguntó a Marubhūti cuál tendría que ser el castigo. El futuro *Tīrkhāṅkara* recomendó perdón; pero el rey ordenó que pintaran de negro la cara del adúltero, lo hizo sentar al revés sobre un asno que fue llevado por toda la capital y lo expulsó del reino.

Privado de honor, hogar, propiedades y familia, Kámaṭha se dedicó en el desierto a las más extremas austeridades, pero no con un espíritu humilde de renunciamiento o de contrición, sino con intenciones de lograr poderes sobrehumanos, demoníacos, con los cuales pudiera vengarse. Cuando Marubhūti se enteró de estas penitencias, pensó que su hermano finalmente se había purificado y por lo tanto, no obstante las advertencias del rey, le hizo una visita, pensando invitarlo a su casa. Descubrió a Kámaṭha de pie —como solía estar noche y día— sosteniendo con las manos levantadas una gran losa de piedra; con este doloroso ejercicio superaba los estados normales de la debilidad humana. Pero cuando el futuro *Tīr-*

---

creer que el zoroastrismo representa un resurgimiento de factores prearios en el Irán, después de un período de supremacía aria, comparable al resurgimiento dravídico en la India bajo las formas del jainismo y del budismo. En este sentido es importante el hecho de que el "hermano negro" persa —el tirano Ḍaḥḥāk (o Azhi Dahāka)— es representado, como Pārśvanātha *(vide lám. VI)*, con serpientes que brotan de sus hombros.

En el folklore y en la mitología de las antiguas civilizaciones prearias del Viejo Mundo, el motivo de los hermanos contrarios no es de ningún modo raro. Recordemos simplemente, en el Antiguo Testamento, las leyendas de Caín y Abel, Esaú y Jacob, y entre los cuentos más antiguos de Egipto que han llegado a nosotros figura "La historia de los dos hermanos" (cf. G. Maspero, *Popular Stories of Ancient Egypt,* Nueva York y Londres, 1915, págs. 1-20) donde encontramos no solo una estricta oposición del bien y el mal, sino también una asombrosa serie de renacimientos mágicos.

[7] También en las leyendas bíblicas de Caín y Abel, y de Esaú y Jacob, así como en la "Historia de los dos hermanos" egipcia (cf. nota del compilador, supra), el hermano malo es el mayor, y el bueno el menor.

thánkara se inclinó obedientemente a sus pies, el terrible ermitaño, al ver este gesto de reconciliación sintió tanta rabia que arrojó la enorme piedra a la cabeza de Marubhūti, matándolo en el momento en que hacía la reverencia. Los ascetas del bosquecillo de la penitencia, de quienes el monstruo había aprendido sus técnicas de autotormento, inmediatamente lo expulsaron de su compañía y Kámaṭha entonces buscó refugio entre los miembros de una tribu salvaje de los bhil. Se hizo salteador y homicida, y a su tiempo murió, tras una vida de crímenes.

Esta extraña historia prepara una larga y complicada serie de encuentros, llenos de sorpresas: situaciones típicamente indias de muertes y reapariciones, que ilustran la teoría moral del renacimiento. El maligno Kámaṭha pasa por cierto número de formas paralelas a las de su virtuoso hermano, el que madura progresivamente, y reaparece una y otra vez para repetir su pecado de agresión, en tanto Marubhūti, el futuro *Tīrthánkara,* va cobrando cada vez más armonía interior y llega a ser capaz de aceptar con ecuanimidad su repetida muerte. Así el oscuro hermano de esta leyenda jaina en realidad está al servicio de la luz, como el mismo Judas, en el relato cristiano, sirve a la causa de Jesús[8]. Y así como el legendario suicidio de Judas, que se ahorca, es un paralelo de la crucifixión de su Señor, así también los descensos de Kámaṭha a los diferentes infiernos subterráneos indios son un paralelo de los complementarios ascensos de su futuro salvador a los diversos pisos del cielo. Debe notarse, sin embargo, que en la India los conceptos de infierno y de cielo difieren de los del cristianismo, porque el individuo no reside en ellos eternamente. Son más bien estaciones de purgatorio, que representan grados de realización alcanzados en el camino hacia la trascendencia final de toda existencia cualitativa. De aquí que el hermano oscuro no sea, como Judas, condenado eternamente por lo que hizo al Señor, sino que a la postre es redimido de su esclavitud en las esferas de la ignorancia y el pecado.

De acuerdo, pues, con nuestra serie de relatos, aunque tanto Kámaṭha como Marubhūti han muerto, su muerte no pone fin a su aventura. El buen rey Aravinda, a quien Marubhūti había servido de ministro, a la muerte de su fiel servidor se sintió impelido a abandonar el mundo y a adoptar la vida de un ermitaño. La causa de esta decisión fue un accidente comparativamente insignificante. Siempre piadoso, hacía planes para construir un santuario jaina, cuando un buen día vio flotando en el cielo una nube que parecía un templo majestuoso que se movía lentamente. Observándolo con extática atención, le inspiró la idea de dar jus-

[8] Judas, en verdad, aparece en muchas leyendas medievales representado como el hermano mayor de Jesús.

tamente esa forma al lugar de culto que pensaba edificar. Y así mandó buscar pinceles y pinturas para copiarlo; pero cuando volvió a mirarlo, la forma ya había cambiado. Entonces se le ocurrió una ominosa idea: "¿Es el mundo —pensó— solo una serie de estados pasajeros? ¿Por qué voy a decir que algo es mío? ¿De qué me sirve continuar en este cargo de rey?" Llamó a su hijo, lo puso en el trono, se hizo mendicante sin rumbo fijo y vagó por los desiertos.

Y así ocurrió que un día se encontró en las espesuras de un bosque con una gran reunión de santos que estaban sumidos en diversas formas de meditación. Se unió a ellos; y no había estado mucho tiempo en su compañía cuando un poderoso elefante enfurecido entró en el bosquecillo. Ante el peligro, la mayor parte de los ermitaños huyeron en todas direcciones. Aravinda, en cambio, permaneció rígidamente de pie, en un profundo estado de contemplación. El elefante, que corría de un lado para otro, en seguida marchó directamente hacia el rey meditabundo, pero, en lugar de pisotearlo, de pronto se calmó al percibir su absoluta inmovilidad. Bajando la trompa, flexionó las grandes rodillas delanteras en signo de obediencia. Entonces se oyó la voz de Aravinda que inquiría: "¿Por qué sigues haciendo daño? Tu encarnación en esta forma es el resultado de los deméritos adquiridos en el momento de tu muerte violenta. Abandona estos actos de pecado; comienza a practicar votos; entonces tendrás por delante un estado feliz."

La clara visión del contemplativo había percibido que el elefante era su anterior ministro, Marubhūti. Debido a la violencia de la muerte y a los penosos pensamientos que había albergado en el instante de dolor, el hombre que había sido piadoso se hallaba ahora en una encarnación de animal rabioso, inferior. Su nombre era Vajraghoṣa, "Voz tonante del rayo", y su compañera era la que había sido esposa de su hermano adúltero. Escuchando la voz del rey a quien había servido, recordó su reciente vida humana, tomó los votos de ermitaño, recibió instrucción religiosa a los pies de Aravinda y decidió no cometer más actos dañinos. Desde entonces la bestia comió nada más que una pequeña cantidad de pasto, solo lo suficiente para mantener unidos su cuerpo y su alma; y esta santa dieta, junto con un programa de austeridades, le hizo bajar de peso al punto de que se volvió muy delgado y tranquilo. Sin embargo, en ningún momento dejó de contemplar con devoción a los *Tīrthāṅkara*, los "elevados" *(parameṣṭhin)*, ahora serenos en el cenit del universo.

De vez en cuando Vajraghoṣa iba a la orilla del río cercano a apagar su sed, y en una de estas ocasiones fue muerto por una enorme serpiente. Ésta no era otra que su hermano, el perenne antagonista de su vida, quien, después de morir en profunda iniquidad, se había reencarnado en esta forma maligna. El solo ver al santo paquidermo que se acercaba piadosamente al río agitó el vie-

jo espíritu de venganza, y la serpiente lo atacó. El mortal veneno pasó como un fuego a través de la piel suelta y pesada. Pero, no obstante el terrible dolor, Vajraghoṣa no olvidó sus votos de ermitaño. Murió la muerte llamada "la pacífica muerte del absoluto renunciamiento", e inmediatamente nació en el duodécimo cielo en la forma del dios Śaśi-prabhā, "Esplendor de la Luna".

Así se completa un pequeño ciclo de tres vidas de santidad (humana, animal y celestial), comparables a las tres del antagonista (humana, animal e infernal). Todo, en la vida de los hermanos, ha sido contraste, aun su ascetismo. En efecto, el vengativo Kámaṭha no había adoptado las prácticas rigurosas para trascender, sino para garantizar los proyectos del ego, mientras que las del piadoso Vajraghoṣa representaban un espíritu de absoluta antoabnegación. Debe observarse que Vajraghoṣa era aquí el modelo del pío devoto de las primeras etapas de la experiencia religiosa: lo que en el cristianismo se llamaría "una oveja del Señor". En cambio, en la India el ideal consiste en comenzar pero no en quedarse en este sencillo plano de la devoción, y así las vidas del futuro *Tīrthāṅkara* siguen su marcha.

"Esplendor de la Luna", divinidad feliz, vivió entre los abundantes placeres de su cielo durante dieciséis océanos (*ságara*) de tiempo, pero ni siquiera allí dejó de cumplir regularmente actos piadosos. Renació, por lo tanto, como un afortunado príncipe llamado Agnivega ("Fuerza de Fuego") el cual, a la muerte de su padre, ascendió al trono de sus dominios.

Un día apareció un sabio sin hogar pidiendo conversar con el joven rey, y discurrió acerca del camino de liberación. De pronto, Agnivega sintió que despertaba en él un sentimiento religioso y de golpe el mundo perdió para él todo su encanto. Se unió a la vida monástica de su maestro y, siguiendo regularmente la práctica de progresivas penitencias, consiguió que disminuyeran en su interior tanto su apego como su aversión por las cosas terrenales, hasta que finalmente alcanzó una sublime indiferencia. Se retiró luego a una caverna en las alturas del Himalaya y allí, sumido en la más profunda contemplación, perdió toda conciencia del mundo exterior; pero, encontrándose en este estado, nuevamente fue mordido por una víbora. El veneno ardía, pero él no perdió su pacífico equilibrio. Dio la bienvenida a la muerte y expiró en una actitud espiritual de sublime sumisión.

Desde luego, la serpiente era una vez más su enemigo usual que, después de la muerte del elefante, había descendido al quinto infierno, donde sus sufrimientos, durante un período de dieciséis océanos, habían sido indescriptibles. Luego había regresado a la tierra, aun en forma de serpiente, y al ver a Agnivega volvió a cometer su característico pecado. El rey ermitaño, en el momento de morir, fue elevado a la categoría de dios; pero esta vez por un

período de veintidós océanos de años. En cambio, la serpiente descendió al sexto infierno, donde sus tormentos fueron aún mayores que en el quinto.

Una vez más se había completado un ciclo, que ahora comprendía una vida terrena y un período intermedio celestial e infernal. El esquema tripartito del primer ciclo hacía resaltar la transformación terrenal de un individuo cuyo centro de gravedad espiritual acababa de trasladarse de lo material a lo espiritual. En efecto, Marubhūti, el virtuoso hermano y ministro de confianza del rey, era un hombre de noble disposición al servicio del Estado, en tanto que Vajraghoṣa comenzaba una vida específicamente santa. Aunque aparentemente en un plano inferior al del ministro del rey, el elefante estaba en realidad en el primer peldaño de una serie superior. La repentina muerte del hombre político y el nacimiento del infantil y dócil elefante oveja del Señor simbolizan precisamente la crisis de quien ha experimentado una conversión religiosa. Esta crisis comienza la serie de los poderosos pasos que da el alma en su marcha ascendente; el primer paso es el de la realización espiritual, como ocurre en la vida —recién relatada— del rey ermitaño Agnivega; el segundo es el de *Cakravartin,* el que trae la paz sobre la tierra; el tercero, toda una vida de milagrosa santidad; y el último es el peldaño del *Tīrthāṅkara,* que se abre camino hacia el techo del mundo.

Y, así, este relato de transformaciones refiere luego, cambiando de pronto las circunstancias, cómo la reina Lakṣmī'vatī, la pura y amante esposa de cierto rey llamado Vajravīrya ("El que tiene el heroico poder del rayo"), tuvo una noche cinco auspiciosos sueños, de los cuales su marido dedujo que algún dios estaba por descender para ser su hijo. Dentro del mismo año la reina dio a luz un varón en cuyo hermoso cuerpecito se hallaron los sesenta y cuatro signos auspiciosos del *Cakravartin.* Fue llamado Vajranābha ("Ombligo de diamante"), se destacó en todas las ramas del saber y a su tiempo comenzó a gobernar el reino. La rueda del mundo *(cakra)*[9] se encontraba entre las armas de su tesoro real, en forma de un disco de irresistible fuerza; y con ella el príncipe conquistó las cuatro regiones de la tierra, obligando a otros reyes a inclinar sus cabezas ante su trono. El príncipe adquirió también las catorce joyas sobrenaturales que son signo de la gloria del *Cakravartin.* Y, aunque estaba rodeado de supremo esplendor, no olvidó ni un día los preceptos de la moralidad y continuó en su culto de los *Tīrthāṅkara* y de los preceptores jaina aún vivos, realizando ayunos, oraciones, votos e innumerables actos de misericordia. Entonces un ermitaño llamado Kṣemāṅkara vino a la corte, y el *Cakravartin,* al oír las deleitables palabras del santo, fue liberado de su último

[9] Cf. supra, págs. 109-111.

apego al mundo. Renunció a su trono y a su fortuna y partió a practicar las santas penitencias en el desierto, sin temer en absoluto el aullido de los elefantes, chacales y duendes del bosque.

Pero su viejo enemigo había vuelto al mundo, esta vez como un bhil, salvaje de la jungla. En cierto momento, el salvaje cazador llegó accidentalmente al lugar donde meditaba el que había sido *Cakravartin*. Al ver al santo entregado a la meditación, se le despertó su antiguo odio. El bhil, recordando su última encarnación humana, sintió arder en su pecho la pasión de la venganza, calzó su flecha más aguda en la cuerda del arco, apuntó y disparó. Vajranābha murió pacíficamente, en completa calma. Así ascendió a una de las más altas esferas celestiales, el cielo llamado *Madhyagraivéyaka*, situado en el medio (*madhya*) del cuello (*grīvā*) del organismo cósmico con forma humana[10], y allí se convirtió en un Aham-Indra ("Yo soy Indra")[11]; mientras que el bhil, al morir lleno de viles y pecaminosos pensamientos, descendió al séptimo infierno, nuevamente por un período de indescriptible dolor.

La siguiente aparición del futuro *Tīrthāṅkara* tuvo lugar como persona de un príncipe de la familia Ikṣvāku (casa reinante de Ayodhyā), y su nombre era Ānandakumāra. Siendo siempre un jaina perfecto y ferviente adorador de los *Tīrkhāṅkara*, llegó a ser Rey de reyes en un extenso imperio. Los años pasaron. Estando un día ante el espejo, advirtió que tenía una cana. Inmediatamente hizo los arreglos necesarios para que su hijo asumiera el trono y él se inició en la orden de los ascetas jaina, abandonando el mundo. Esta vez su preceptor fue un gran sabio llamado Sāgaradatta, bajo cuyas orientaciones (y gracias a la persistente práctica de todas las austeridades prescritas) se hizo dueño de poderes sobrehumanos. Por donde él iba, los árboles se inclinaban con el peso de sus frutos, no había pesares ni dolores, los estanques estaban llenos de lotos en flor y de agua cristalina, y los leones retozaban con sus cachorros, inofensivos. Ānandakumāra pasaba el tiempo meditabundo: por leguas a la redonda lo rodeaba una atmósfera de paz. Los pájaros y los animales se congregaban en torno de él sin temor. Pero un día el santo de estirpe real fue asaltado por un león indómito (el viejo enemigo) que lo hizo trizas y lo devoró. El santo, sin embargo, hizo frente a la muerte con una calma perfecta. Renació en el decimotercer cielo como su Indra, supremo rey de los dioses.

El futuro salvador permaneció allí durante veinte océanos de años, muy alto entre las moradas celestiales, pero siempre conteniéndose como un verdadero jaina, practicando actos morales con ininterrumpida concentración. Su desapego de los sentidos y los placeres había alcanzado tal madurez que era capaz de soportar

[10] Esto será tratado infra, págs. 195-201.
[11] Cf. supra, pág. 153, la nota del compilador.

hasta la tentación de los más sutiles deleites celestiales. Rendía culto a los *Tīrthāṅkara,* que todavía estaban muy por encima de él, y daba a los dioses ejemplo de la luz de la verdadera fe. En realidad, era más bien su maestro espiritual y salvador que su rey. Así era evidente que ahora se hallaba listo para desempeñar el papel supremo de salvador de los dioses y de los hombres. Solo una vez más tenía que descender a la tierra; esta vez para la encarnación final que debía señalar la culminación de su progreso a través de la ronda de los nacimientos y las muertes.

Se dice que el Indra del palacio Sudharma (el plano celeste más próximo a la tierra) se dirigió a Kubera, señor de los duendes, que controla todos los tesoros y piedras preciosas ocultas en las montañas, y le dijo: "El Indra del decimotercer cielo, que está muy por encima de mí, pronto bajará a la tierra y se encarnará como hijo del rey de Benarés. Será el vigesimotercer *Tīrthāṅkara* de la India. Dígnate, pues, hacer llover las Cinco Maravillas sobre el reino de Benarés y sobre el piadoso monarca y la fiel reina que han de ser los padres del *Tīrthāṅkara.*"

Así fue anunciado el comienzo de la encarnación (en su mayor parte quizá histórica) que consideramos brevemente al comienzo de este capítulo. Kubera, el rey de los duendes, se preparó para cumplir la orden, y como resultado de sus actividades todos los días caían del cielo, durante los seis meses que precedieron el descenso del salvador Pārśvanātha al vientre de la reina, no menos de treinta y cinco millones de diamantes, flores de los árboles que hacen cumplir los deseos en los jardines celestiales de los dioses, aguaceros de agua clara de dulcísima fragancia, divinos sonidos de los grandes tambores —las muy auspiciosas nubes de lluvia— y la dulce música cantada por las divinidades del cielo. El esplendor de Benarés aumentó mil veces y el gozo de la gente no tuvo límites, porque estos portentos son siempre señal de que comienzan las santas ceremonias cósmicas que celebran la aparición de un *Tīrthāṅkara* sobre la tierra. Todo el mundo se regocija y participa, con los dioses, haciendo coro, glorificando cada sublime suceso de esta gran culminación de la vida de la mónada en su carrera hacia la perfección, la omnisciencia y la liberación.

En una noche superlativamente auspiciosa, la reina Vāmā tuvo catorce auspiciosos sueños, y apenas el rey Aśvasena fue informado de ellos comprendió que su hijo sería un salvador: un *Cakravartin* o un *Tīrthāṅkara.* La pura mónada bajó al vientre real de su última madre terrestre en el auspicioso mes primaveral llamado *vaiśākha*[12]; descendió en medio de celebraciones celestiales e inmediatamente impartió vida al embrión que ya había estado tres meses en la matriz, pues en ese momento recibía su propia vida. Los tronos de todos

[12] Mes lunar que corresponde parcialmente a abril y mayo.

los Indra temblaron en los cielos y la futura madre sintió moverse a su niño por primera vez. Las divinidades bajaron en aéreos carruajes palaciegos y entrando en la ciudad real, celebraron el primer *Kalyāṇa*, "el saludable suceso del descenso de la mónada vital a su cuerpo material para dar vida al embrión" *(garbha-kalyāṇa)*. Sentando en tronos al rey y a la reina, alegremente vertieron sobre ellos agua bendita de un jarro de oro ofreciendo plegarias al gran ser que ocupaba el Oriente. Benarés resonaba con la música divina. Las más eminentes diosas del cielo fueron enviadas para que cuidaran de la dama encinta, y para distraerla le conversaban sobre los temas más entretenidos. Por ejemplo, jugaban a los acertijos haciéndole preguntas difíciles; pero la reina contestaba siempre al momento, porque dentro de ella estaba nada menos que el personaje que había conquistado la omnisciencia. Además, durante todo el período de su bienaventurado embarazo no sufrió ningún dolor.

Cuando su hijo nació, temblaron los tronos de todos los Indra y los dioses comprendieron que el Señor había visto la luz del día. Con pompa descendieron a celebrar el segundo *Kalyāṇa*, "el saludable suceso del nacimiento del Salvador" *(janma-kalyāṇa)*. El chico era de una hermosa piel azul-negra [13] y pronto aumentó su fuerza y su belleza. De niño le gustaba viajar a caballo y sobre los fuertes lomos de los grandes elefantes reales. Frecuentemente jugaba en el agua con los dioses acuáticos, y en el bosque, con los dioses de árboles y colinas. Pero en todos estos juegos infantiles, aunque se entregaba a ellos con toda su alma, ya se manifestaba la dulce pureza moral de su extraordinaria naturaleza. Adoptó y comenzó a practicar los doce votos fundamentales del dueño de casa jaina cuando cumplió ocho años, aunque eso era cosa de adultos [14].

Ahora bien, el abuelo materno de Pārśva era un rey llamado Mahīpāla, que al morir su mujer quedó tan desconsolado que renunció a su trono y se retiró al desierto a practicar las más severas disciplinas conocidas en los bosques penitenciales. Pero este hombre apasionado en realidad carecía de espíritu de renunciamiento. Era un ejemplo del tipo arcaico de ascetismo cruel —centrado en sí mismo aunque apuntando a altos fines— que había de ser superado por el ideal jaina de compasión y autorrenunciamiento. Con el

[13] Es decir, era un descendiente del tronco no ario, aborigen de la India.

[14] El dueño de casa jaina: 1. no debe destruir la vida; 2. no debe mentir; 3. no debe usar sin permiso la propiedad ajena; 4. debe ser casto; 5. debe limitar sus posesiones; 6. debe hacer un voto perpetuo y un voto diario de marchar sólo en ciertas direcciones y hasta cierta distancia; 7. no debe hablar ni actuar inútilmente; 8. no debe pensar en cosas pecaminosas; 9. debe limitar los alimentos y goces de cada día; 10. debe rendir culto a horas fijas, de mañana, a mediodía y a la noche; 11. debe ayunar ciertos días; 12. debe hacer caridad dando saber, dinero, etcétera, cada día. (*Tattvārthādhigama Sūtra*, trad. y comentario de J. L. Jaini, Sacred Books of the Jainas, Arrah, s. f., vol. II, págs. 142-143.)

cabello enmarañado y un taparrabos de piel de venado, lleno de pasión y de oscura ignorancia, y con las enormes energías almacenadas por los sufrimientos que se había infligido a sí mismo, Mahīpāla iba de bosque en bosque, hasta que un día llegó a las cercanías de Benarés, practicando un ejercicio espiritual particularmente difícil llamado la penitencia de los "Cinco Fuegos"[15]. Aquí se encontró accidentalmente con su nieto, el hermoso hijo de su bella hija Vāmā.

El niño venía montado en un elefante, rodeado de compañeros de juego con los cuales había entrado en la jungla y, cuando el animado grupo rompió la adusta soledad del viejo y apasionado ermitaño que estaba entre los fuegos, Mahīpāla se puso fuera de sí. Le gritó al príncipe, a quien reconoció en seguida: "¿No soy el padre de tu madre? ¿No nací en una familia ilustre, y no he abandonado todo para venirme al bosque? ¿No soy un anacoreta que aquí practica las penitencias más severas posibles? ¿Qué jovencito orgulloso eres, que no me saludas como es debido?

Pārśva y sus compañeros se detuvieron asombrados.

Entonces el viejo se levantó y tomó un hacha, con la cual se dispuso a cortar un enorme pedazo de madera; sin duda para dar pábulo a su mal humor, pero ostensiblemente para cortar combustible con el cual alimentar su gran sistema de fuegos. El niño le gritó para detenerlo y luego le explicó: "En ese tronco vive una pareja de serpientes; no la mates sin motivo."

Este perentorio aviso no mejoró los ánimos de Mahīpāla, que se volvió y preguntó con hiriente sorna: "¿Y quién eres tú? ¿Brahmā? ¿Viṣṇu? ¿Śiva?[16] Noto que tú puedes ver todo, en cualquier parte que esté." Levantó el hacha y deliberadamente la dejó caer sobre el tronco. El leño quedó roto y en su interior había dos serpientes cortadas por la mitad.

Al ver las dos criaturas que se retorcían, moribundas, el corazón del niño sangró. "¿No sientes compasión? —preguntó al viejo—. Abuelo, no sabes nada. Estas austeridades tuyas no tienen ningún valor."

Ante esto, Mahīpāla perdió todo control. "Ya veo, ya veo, ya veo —gritaba—. Tú eres un sabio, un gran sabio. Pero yo soy tu abuelo. Además, soy un ermitaño que practica la penitencia de los Cinco Fuegos. Me paso días sobre una pierna con los brazos levantados. Sufro hambre y sed; quiebro mi ayuno solo con hojas secas. ¡Sin duda será propio que un jovenzuelo como tú diga que las austeridades de su abuelo son tontas y estériles!"

[15] En torno al penitente arden cuatro grandes fuegos, uno en cada una de las cuatro direcciones, en tanto el calor del sol indio (el "quinto fuego") palpita desde lo alto.

[16] Los dioses hindúes fundamentales son comunes a todas las grandes religiones de la India: al budismo y al jainismo, y a todas las sectas hindúes; cf. supra, pág. 153, la nota del compilador.

El pequeño príncipe contestó con firmeza, pero con un tono dulce y maravillosamente suave: "El espíritu de la envidia —dijo— infecta todas tus prácticas, y todos los días matas animales aquí con tus fuegos. Hacer daño a otros, aunque sea un poco, es ser culpable de un gran pecado; pero hasta un pequeño pecado tiene por consecuencia un gran sufrimiento. Las prácticas a que te entregas, divorciadas del conocimiento correcto, son tan hueras como la paja separada del trigo. Abandona esta absurda autotortura, sigue el camino de los *Tīrthāṅkara* y realiza actos justos con buena fe y conocimiento cierto; porque solo éste es el camino de la emancipación."

Entonces el Señor Pārśva cantó un himno a las serpientes moribundas, que expiraron tranquilamente en su presencia. Pārśva regresó a su palacio y las serpientes —después de esa muerte meritoria— renacieron inmediatamente en el mundo subterráneo: el macho era ahora Dharaṇendra, "el señor de la Tierra" (la serpiente cósmica, Śeṣa, que sostiene la tierra con su cabeza), y la hembra, Padmā'vatī (la diosa Lakṣmī). Ambos fueron ilimitadamente felices.

El viejo y retorcido Mahīpāla —ahora hay que decirlo— no era otro que el perverso hermano. Como león, había matado y devorado al salvador al final de su anterior encarnación, y en consecuencia, arrojado a los sufrimientos del quinto infierno, había permanecido allí por un período de diecisiete océanos de tiempo. Después, durante un período de tres océanos temporales, habiendo pasado por cierto número de encarnaciones en formas de cuadrúpedos y realizado en ellas algunos actos meritorios, había renacido en recompensa con la forma de este viejo brutal. Pero las palabras del nieto no tuvieron eco y el ermitaño continuó con sus prácticas estériles hasta su muerte.

El príncipe se convirtió en un joven adulto, y al llegar a la edad de dieciséis años su padre deseó procurarle una esposa, pero el joven rechazó la idea. "Mi vida", dijo, "no será tan larga como la del primer *Tīrthāṅkara*, el Señor Ṛṣabha: solo alcanzaré los cien años. Dieciséis de mis breves años ya han pasado en juegos juveniles; al llegar al trigésimo ingresaré en la Orden. ¿Debería casarme por un período tan corto, con la esperanza de conocer algunos placeres, que, después de todo, son imperfectos?"

El rey comprendió. Su hijo se estaba preparando para el Gran Renunciamiento; todos sus esfuerzos para detenerlo serían vanos.

El joven pensó en su corazón, ahora colmado por el espíritu del renunciamiento: "Por muchos años gocé el estado de Indra; pero el deseo de placer no fue abatido. ¿De qué le servirán unas gotas de agua terrena a uno cuya sed no fue saciada por un océano de ambrosía? El deseo de placer sólo aumenta con el goce, como aumenta la virulencia del fuego si se añade combustible. Los placeres son sin duda agradables momentáneamente, pero sus consecuencias son malas, pues para satisfacer los apetitos de los sentidos tenemos que

entrar en el reino del dolor, sin prestar atención a los mandamientos morales y cayendo en los peores vicios. De aquí el alma se ve obligada a emigrar naciendo y renaciendo, ingresando hasta en el reino de las bestias y pasando por las esferas de los sufrimientos del infierno. Por consiguiente, no perderé más años de mi vida en la vana persecución del placer."

Entonces el futuro *Tīrthāṅkara* comenzó a practicar las "Doce Meditaciones" y observó que la cadena de las existencias carece de principio, que es dolorosa e impura, y que el yo no tiene otro amigo que sí mismo. Los tronos de todos los Indra temblaron en los cielos, y los dioses descendieron a celebrar el tercer *Kalyāṇa*, "el saludable suceso del Renunciamiento" *(saṃnyāsa-kalyāṇa)*, y se dirigieron al salvador diciéndole: "El mundo duerme profundamente, envuelto en una nube de ilusión. De este sueño no despertará, salvo que toques la clarinada de tu enseñanza. Tú, el Iluminado, el despertador del alma infatuada, eres el Salvador, el gran Sol ante quien nuestras palabras, lámparas de meros dioses como somos nosotros, son insignificantes. Tú debes hacer ahora lo que has venido a hacer: asumir los votos, aniquilar al enemigo *karman*, alejar las tinieblas de la ignorancia y abrir el camino hacia la beatitud." Habiendo dicho estas palabras, esparcieron flores ante sus pies.

Cuatro Indra descendieron con sus séquitos; sonaron trompetas celestiales; ninfas del cielo comenzaron a cantar y a bailar; las divinidades gritaron: "¡Victoria al Señor!" y el Indra del cielo Sudharma condujo a Pārśva a un trono que milagrosamente había aparecido. Así como un rey, en el momento culminante del ceremonial de la "Vitalización del rey" *(rājasūya)*, es consagrado con una aspersión de agua, así también lo fue Pārśva, con un elixir del divino Océano Lácteo, vertido con un vaso de oro. Ornado su cuerpo de adornos celestiales, volvió junto a sus padres, se despidió de ellos y los consoló con suaves palabras. Luego los dioses lo condujeron al bosque en un palanquín celestial.

El cortejo se detuvo bajo cierto árbol y Pārśva, descendiendo del palanquín, se paró al lado de una losa de piedra. El tumulto de la multitud fue aminorando a medida que con sus propias manos Pārśva comenzó a quitarse los adornos y vestiduras, uno por uno. Cuando quedó completamente desnudo, el renunciamiento llenó su corazón. Orientó su cara hacia el norte y con las manos juntas se inclinó en honor a los Emancipados, habiéndose liberado de deseos. Se arrancó cinco cabellos y se los dio a Indra. El dios los aceptó y, regresando al cielo, con reverencia los arrojó al Océano Lácteo. Así, durante el primer cuarto del undécimo día de luna del mes *pauṣa* (diciembre-enero), el salvador tomó sus últimos votos. De pie en una postura rígida, ayunando con una resistencia absoluta y observando con perfecto cuidado las veintiocho reglas primarias y las noventa y cuatro reglas secundarias de la Orden, Pārśva entró

en posesión de lo que se llama conocimiento *manaḥparyāya:* el conocimiento de los pensamientos ajenos. Leones y cervatos jugaban en torno de él, en todas las partes del bosque reinaba la paz.

Pero la meta final no podía obtenerse sin otro suceso, porque el antagonista aún debía dar su último golpe. Un día, cuando el salvador estaba parado en perfecta quietud, firme, absorto en la meditación, de pronto el carruaje de un dios del orden luminoso, llamado Sáṁvara[17], detuvo su marcha por el éter; pues ni siquiera un dios puede pasar por el resplandor de un santo de la magnitud de Pārśva, absorto en la meditación. Con su saber clarividente, Sáṁvara se dio cuenta de lo que había ocurrido; pero en seguida supo que el santo era Pārśvanātha.

El personaje del carro era, una vez más, el viejo antagonista, ahora en forma de una divinidad menor a consecuencia de los poderes obtenidos por las penitencias del viejo Mahīpāla. El fastidiado dios decidió entonces reanudar su vieja batalla, utilizando en esta oportunidad las fuerzas sobrenaturales que había llegado a dominar. Así, produjo una densa y terrible oscuridad e hizo aparecer un rugiente ciclón. Los árboles saltaban por el aire hechos pedazos. La tierra se partió, abriéndose con gran ruido; derrumbáronse los altos picos, haciéndose polvo. Cayó una lluvia torrencial. Pero el santo seguía inmutable, sereno, absolutamente perdido en su meditación. El dios, iracundo, se puso espantoso: la cara negra, la boca vomitando fuego, y, como el dios de la muerte, se colocó alrededor del cuello un collar de cabezas humanas. Se abalanzó contra Pārśva, fulgurando en la noche y dando gritos de muerte; pero el santo no se movió.

Todo el dominio subterráneo de la Serpiente que sostiene la tierra comenzó a temblar, y el gran Dharaṇendra, "Rey de la Tierra", dijo a su consorte, la diosa Padmā'vatī: "El compasivo Señor a cuyas dulces enseñanzas en el momento de nuestra muerte debemos nuestro actual esplendor, está en peligro." Los dos salieron, hicieron signo de obediencia al Señor, que permanecía inconsciente de su llegada, y, colocándose a ambos lados de él, levantaron sus formas prodigiosas, extendieron sus caperuzas y así ni una gota del torrente pluvial tocó el cuerpo del santo. Las apariciones eran tan grandes y terribles que el dios Sáṁvara hizo girar su carruaje y huyó[18].

[17] Llamado también Mekhamālin, por ejemplo en la obra de Bhāvadevasūri, *Pārśvanātha Cáritra* (cf. Bloomfield, op. cit., págs. 117-118).

[18] O, según otra versión: Cuando el Señor Parśva se colocó bajo un árbol *áśoka*, decidido a obtener la iluminación, un *ásura* llamado Meghamālin lo atacó en forma de león y luego envió una tormenta de lluvia para ahogarlo. Pero el rey serpiente Dhárana envolvió su cuerpo en torno a él y lo cubrió con su caperuza. "Entonces el *ásura*, viendo tanta firmeza en el Señor, quedó atónito y su orgullo se calmó. Obedeció al victorioso y se fue a su lugar. Dhárana también, viendo que el peligro había pasado, retornó a su lugar." (Comentario de

Pārśva entonces quebró los grillos de su *karman* uno a uno, y quedó absorto en la Contemplación Blanca, por la cual hasta las últimas y más pequeñas trazas del deseo humano que procura obtener ventajas quedan disueltas. Durante el auspicioso decimocuarto día de la luna menguante del mes *caitra* (marzo-abril), se quebraron los sesenta y tres lazos asociados a los cuatro modos del *karman* destructor, y el salvador universal logró la pura omnisciencia. Había ingresado en el decimotercer estadio del desarrollo psíquico: estaba "emancipado aunque encarnado". Desde ese instante, cada partícula del universo estaba al alcance de su mente.

Su principal apóstol, Svayambhu, rogaba respetuosamente que el *Tīrthāṅkara* enseñara al mundo, y los dioses prepararon un salón de reuniones de doce partes, que se llamó "congregación" *(samavasáraṇa)*, en el que había un lugar purificado para cada especie de ser. Vinieron tremendas multitudes y a todos sin distinción —muy en contraste con el procedimiento de los brahmanes— el compasivo Señor Pārśva dio su instrucción purificadora. Su voz tenía un sonido misteriosamente divino. El Indra supremo quería que predicara la verdadera religión hasta en las más remotas regiones de la India, y él aceptó hacerlo. Dondequiera iba se erigía una "congregación", que en seguida era colmada.

Sáṁvara pensó: "¿Es realmente el Señor una fuente tan infalible de felicidad y de paz?" Llegó a uno de los grandes salones y escuchó. Pārśva estaba enseñando, e inmediatamente el espíritu de hostilidad que había persistido a través de las encarnaciones fue apaciguado. Abrumado por el remordimiento, Sáṁvara se arrojó a los pies de Pārśvanātha dando un grito. Y el *Tīrthāṅkara,* con inagotable amor, consoló a quien en todos sus nacimientos había sido su enemigo. La mente de Sáṁvara, por la gracia de su hermano, se abrió a la visión correcta y fue colocado en el camino de la liberación. Junto con él, setecientos cincuenta ascetas que habían practicado con terquedad su devoción a las crueles penitencias —las cuales, según la concepción jaina, son inútiles— abandonaron sus vanas prácticas y adoptaron la fe del *Tīrthāṅkara.*

Pārśvanātha enseñó durante sesenta y nueve años y once meses, y finalmente, habiendo predicado por todas las tierras de la India, llegó a la colina Sammeda [19]. Hasta ese momento había estado en el segundo estadio de la contemplación. Ahora pasó a la tercera etapa. Transcurrió un mes y seguía absorto.

El período de la vida humana del *Tīrthāṅkara* estaba por con-

Devendra al *Uttarādhyáyana Sūtra* 23, publicado y traducido por Jarl Charpentier, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* LXIX, 1915, pág. 356.)

19 A causa de los muchos santos y sabios que han alcanzado la Iluminación allí, ese lugar es sagrado para los jaina.

cluir. Cuando de ella no quedaba más que lo suficiente para pronunciar las cinco vocales, Pārśvanātha pasó al quinto estadio de la contemplación. Setenta y cinco años antes sus *karman* destructores habían sido destruidos; ahora los ochenta y cinco lazos asociados a los cuatro modos de *karman* no destructivo fueron aniquilados. Esto ocurrió el séptimo día de la luna menguante de *śrāvaṇa* (julio-agosto) y el Señor Pārśva inmediatamente pasó a su liberación final. La mónada vital se elevó a la Siddha-śilā, la pacífica región de eterna bienaventuranza en la cumbre del universo, mientras su cadáver reposaba en la cumbre de la colina sagrada.

Encabezados por los diferentes Indra, los dioses bajaron a celebrar el quinto y último *Kalyāṇa:* "el saludable suceso de la Liberación" *(mokṣa-kalyāṇa).* Colocaron los restos mortales en un palanquín de diamante, rindiéronle reverente culto, vertieron sustancias de suave fragancia sobre el cuerpo sagrado y se inclinaron en signo de obediencia. Entonces, de la cabeza del dios Agni-kumāra ("El joven Príncipe del Fuego") brotó una llamarada del fuego celestial y el cuerpo fue consumido. Los dioses, después de la cremación, se frotaron la cabeza y el pecho con las sagradas cenizas y marcharon a sus celestes lugares con cantos y danzas triunfales.

Hasta hoy, el monte Sammeda es conocido con el nombre de Colina de Pārśvanātha, recordando así a las gentes la existencia del vigésimotercer *Tīrthaṅkara* jaina, que allí consiguió su liberación y desde allí partió a la Siddha-śilā para nunca regresar.

2. Imágenes jaina

Hay varias correspondencias muy similares entre la leyenda de la última vida de Pārśvanātha y la biografía del Señor Buddha. Además, ciertas imágenes del Buddha, que lo muestran protegido por una serpiente, apenas pueden distinguirse de las del *Tīrthaṅkara* (*vide lám.* IV y V). Sin lugar a dudas, ambas religiones comparten una tradición común. Los nacimientos de ambos salvadores son muy parecidos; también lo son las anécdotas del maravilloso conocimiento que poseían cuando niños. Los augures predijeron a ambos un mismo futuro o como *Cakravartin* o como Redentor del Mundo. Ambos crecieron como príncipes, pero abandonaron los palacios de sus padres para irse al bosque con el propósito de dedicarse a empresas similares de autorrealización ascética y, en los episodios culminantes de estas biografías —el logro de la liberación—, el ataque de Śáṁvara a Pārśvanātha corresponde al de Māra, el dios del deseo y de la muerte, contra el meditabundo Gáutama Śākyamuni.

Porque, como dice la leyenda, cuando el futuro Buddha se hubo sentado bajo el árbol llamado *Bo,* en el Lugar Inconmovible, el

dios cuyo nombre es Māra ("Muerte") y también Kāma ("Deseo") [20] lo desafió, tratando de sacarlo de su estado de concentración. Bajo el aspecto de Kāma, desplegó ante el salvador meditabundo la mayor distracción del universo representada por tres diosas tentadoras acompañadas de sus séquitos y, cuando éstas no produjeron el efecto acostumbrado, recurrió a la terrible forma de Māra. Con un poderoso ejército trató de aterrorizar y aun de matar al Buddha, causando tormentas de viento, aguaceros, y arrojando rocas llameantes, armas, brasas, cenizas calientes, arena, barro hirviendo y finalmente una gran oscuridad, para acometerlo. Pero el futuro Buddha permaneció inmóvil. Al entrar en el ámbito de su concentración, los proyectiles se convertían en flores. Māra le arrojó un filoso disco, que se transformó en un dosel florido. Entonces el dios cuestionó el derecho del Bienaventurado a sentarse allí, bajo el *Bo*, en el Lugar Inconmovible, ante lo cual el futuro Buddha sólo tocó la tierra con la punta de los dedos de su mano derecha y la tierra tronó, atestiguándolo: "¡Yo soy tu testigo!", tronó la tierra con cien, con mil, con cien mil rugidos. El ejército de Māra se dispersó, y todos los dioses de los cielos descendieron con guirnaldas, perfumes y otras ofrendas en sus manos.

Esa noche, mientras del árbol *Bo*, bajo el cual estaba sentado, llovían flores rojas, en su primera vigilia el Salvador adquirió el conocimiento de sus existencias previas; en la vigilia media logró el ojo divino, y en la última la comprensión de los orígenes interdependientes. Ahora era el Buddha. Los diez mil mundos temblaron doce veces, hasta las costas del océano. Banderas y gallardetes brotaron en todas direcciones. Florecieron lotos en todos los árboles y el sistema de los diez mil mundos fue como un ramo de flores que giraba por el aire [21].

Evidentemente esta victoria final se parece mucho a la de Pārśvanātha, salvo que la serpiente "Señor de la Tierra" aún no ha aparecido. En cambio, la Tierra misma defiende al héroe. Sin embargo, la leyenda del Buddha prosigue relatando que el Bienaventurado se sentó con las piernas cruzadas durante siete días al pie del *Bo*, después de esta hazaña, gozando la felicidad de la emancipación, y luego fue hacia otro árbol, el *banyan* del Cabrero, donde permaneció sentado durante otros siete días, y posteriormente se dirigió al árbol llamado *Mucalinda*. Ahora bien, *Mucalinda* era el nombre de una gran serpiente, que moraba justamente en las raíces de ese árbol. Mientras el Buddha experimentaba allí la bienaventuranza de la iluminación, se oyó intempestivamente un po-

[20] Cf. supra, págs. 121-123.

[21] *Jā'taka* I, 68. (Abreviado de la traducción de Henry Clarke Warren, *Buddhism in Translations*, Harvard Oriental Series, vol. III, Cambridge, Mass., 1922, págs. 76-83).

deroso trueno, sopló un viento frío y la lluvia comenzó a caer. *Entonces Mucalinda, el rey serpiente, salió de su morada y, envolviendo el cuerpo del Bienaventurado siete veces con sus pliegues, extendió su gran caperuza sobre su cabeza diciendo: "¡Que ni el frío ni el calor, ni los mosquitos ni las moscas, ni el viento ni el sol, ni los señores reptantes se acerquen al Bienaventurado!" Luego de siete días, cuando Mucalinda supo que la tormenta se había dispersado y que las nubes habían desaparecido, desenrolló su espiral del cuerpo del Bienaventurado y, convirtiéndose en un joven, se presentó ante él y con sus manos juntas en la frente le hizo reverencia* [22].

No es posible reconstruir con precisión el vínculo que existe entre las versiones jaina y budista. Ambas pueden haberse originado en el simple hecho de que, cuando los acaudalados miembros laicos de ambas confesiones comenzaron a emplear artesanos para esculpir imágenes de sus salvadores, los principales modelos de las nuevas obras de arte tenían que provenir de prototipos indios más antiguos, entre los cuales los más importantes eran los *yakṣa* y los *nāga*, ejemplares del sabio ser sobrenatural, dotado de intuición y poder milagrosos, que había figurado destacadamente en el culto doméstico de la India desde tiempos inmemoriales. El pueblo los consideraba como genios protectores y dadores de prosperidad. Sus formas aparecen en todas las puertas y en la mayoría de los templos locales. Los *yakṣa* (espíritus de la tierra y de la fertilidad) son representados como robustas figuras de pie, de forma humana, en tanto que los *nāga* (los semihumanos genios serpentinos), aunque generalmente también se los representa en forma humana, con frecuencia tienen la cabeza protegida por una gigantesca caperuza de serpiente, como en la *lámina III* [23]. Cuando los artesanos que durante siglos habían estado proporcionando imágenes para satisfacer las necesidades generales del culto doméstico indio añadieron a su catálogo las figuras de ciertos salvadores sectarios, Pārśva y Buddha, basaron sus concepciones en las formas más antiguas, y algunas veces suprimieron, pero otras retuvieron, los sobrehumanos atributos serpentinos. Estos signos característicos del ser sobrenatural parecen haber proporcionado el modelo del halo budista de épocas más recientes (*vide lám. X*) ; y no es nada improbable que las leyendas especiales de Dharaṇendra y Mucalinda tuvieran origen como posteriores explicaciones de la combinación de las figuras de la serpiente y el salvador, que encontramos en las imágenes jainistas y budistas.

[22] *Mahāvagga*, primeras secciones, de la traducción de Warren, op. cit., págs. 83-86.

[23] Otras formas de *nāga* son la serpiente, la serpiente de cabeza múltiple, y el torso humano con cola de serpiente. Cf. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, págs. 59 y sigs.

La versión jainista de la leyenda es más dramática que la budista, y concede a la serpiente un papel más importante. Más notables aún son las imágenes jainistas de Pārśvanātha que lo representan con dos serpientes que salen de sus hombros (*vide lám. VI a*): esto apunta a alguna clase de conexión con el antiguo arte mesopotámico (*vide lám. VI c*) y sugiere la gran antigüedad de los símbolos incorporados al culto jaina. En el Cercano Oriente, a continuación del período de Zoroastro (primera parte del primer milenio a. C.), cuando el panteón persa fue sistematizado en términos de poderes buenos (celestes) contra poderes malignos (terrestres), la serpiente quedó clasificada entre estos últimos. Como tal, la encontramos no solo en la Biblia hebrea, en el papel de Satán, sino también en la leyenda y el arte persas tardíos con la figura del Ḍaḥḥāk, el gran tirano malvado del poema épico medieval *Shāhnāmah* del poeta persa Firdausī (1010 d.C.). En este último papel, la figura presenta forma humana con serpientes que brotan de sus hombros (*vide lám. VI b*)[24], muy parecida a la de un hermano malo o terrible de Pārśvanātha.

El primero de los veinticuatro *Tīrthánkara* jaina, Ṛṣabhanātha, que, según la tradición, vivió y enseñó en el más remoto pasado prehistórico, aparece en la *lámina VII*. Es una típica imagen jaina del santo perfecto, completamente desapegado de la esclavitud del mundo porque está absolutamente purificado de los elementos de *karman* que tiñen y deforman nuestras vidas humanas normales. Esta escultura pertenece al siglo XI o XII de nuestra era y está tallada en alabastro, material preferido para representar el estado de claridad alcanzado por el *Tīrthánkara*, pues sugiere muy bien la sublime transparencia de un cuerpo purificado de la escoria de la materia tangible. Mediante prolongadas penitencias y abstinencias, el santo jaina se purga sistemáticamente no solo de sus reacciones egoístas sino también de su naturaleza biológica, y así se dice que su cuerpo es "de admirable belleza y de una fragancia maravillosamente pura. No se enferma ni transpira ni está sometido a las impurezas que resultan de la digestión"[25]. Es un cuerpo similar al de los dioses, que no se alimentan de comida burda, ni sudan ni conocen la fatiga. *El aliento de los* Tīrthánkara *es como la fragancia de los lirios*

[24] Una forma más antigua de esta figura persa se conserva en la tradición armenia, en la que Azhdahak (= avéstico Azhi Dahāka > pahlavīk Dahāk > persa moderno Ḍaḥḥāk), el Dragón rey, es representado en forma humana con serpientes que le brotan de los hombros, Azhdahak es vencido por Vahagn, así como el Ahi (o Vṛtra) védico por Indra, el Azhi Dahāka avéstico por Ātar (el dios Fuego, hijo de Ahura Mazda), y la Serpiente del Jardín del Edén por el Hijo de María.

[25] Helmuth von Glasenapp, *Der Jainismus, eine indische Erlösungsreligion*, Berlín, 1925, pág. 252.

acuáticos; su sangre es blanca, como la leche fresca de la vaca. De aquí que tengan el tono del alabastro; no amarillo, rosado u oscuro, como la gente por cuyas venas corre sangre roja. *Y su carne no tiene olor a carne.*

Todo esto está expresado por el material y la postura de esta estatua jaina del primer salvador. La piedra es blanca como la leche y brilla con un brillante resplandor de luz divina, mientras que la rígida simetría y la completa inmovilidad de la postura le dan una expresión de alejamiento espiritual. La manera preferida de representar un *Tīrthánkara* es, si no está sentado en una postura de *yoga,* de pie, en actitud de "desprenderse del cuerpo" *(kāyotsarga):* rígido, erecto e inmóvil, con los brazos duros hacia abajo, las rodillas derechas y los dedos de los pies directamente hacia adelante. El ideal físico de este superhombre es comparable al de un león: pecho y hombros poderosos, nada de caderas, leves nalgas felinas, un abdomen alto como una columna y dedos largos y bien formados, tanto en las manos como en los pies. El pecho, ancho y suave de hombro a hombro, muestra los efectos de prolongados ejercicios respiratorios practicados según las reglas del *yoga.* A este asceta se le da el nombre de "héroe" *(vīra)* porque ha conseguido la suprema victoria humana; éste es el sentido del título de *Mahāvīra,* "el gran *(máhat)* héroe *(vīra)*", que le fue conferido al contemporáneo de Buddha, Vardhamāna, el vigesimocuarto *Tīrthánkara.* Al santo se lo llama también *Jina,* el "vencedor", y a sus discípulos, por ende, *jaina,* los "seguidores (o hijos) del vencedor".

Antiguamente, los monjes jaina andaban completamente desnudos, despojados de todas las marcas de casta y signos particularizadores que pertenecen a la esencia de las vestiduras indias y simbolizan la participación de quien las usa en la trama de la esclavitud humana. Más tarde, en el período del Mahāvīra, muchos comenzaron a usar un vestido blanco como una concesión a la decencia, y se llamaron a sí mismos *śvetā'mbara,* "aquellos cuya vestimenta *(ámbara)* es blanca *(śveta)*".

Esta vestidura denotaba su ideal de pureza alabastrina, de modo que no se apartaban mucho de la heroica costumbre de los conservadores, que continuaron llamándose *digámbara,* "aquellos cuya vestimenta *(ámbara)* es el elemento que llena las cuatro regiones del espacio *(diś)*"[26]. Por consiguiente, a los *Tīrthánkara,* unas ve-

[26] En la época de la incursión de Alejandro Magno a través del Indo (327-326 a. C.), los *digámbara* eran todavía suficientemente numerosos como para atraer la atención de los griegos, que los llamaron *gimnosofistas,* "filósofos desnudos", nombre sumamente adecuado. Continuaron floreciendo a la par de los *śvetā'mbara* hasta después del año 1000 de nuestra era, cuando el gobierno musulmán los obligó a vestirse.

Nota del compilador: La opinión de Zimmer acerca de la relación de los "vestidos de espacio" con los "vestidos de blanco" difiere de la de los propios

ces se los pinta totalmente desnudos y otras vestidos de blanco. Ṛṣabhanātha, en el monumento de alabastro que hemos mencionado, lleva una delgada túnica de seda que le cubre las caderas y las piernas.

Pero un problema especial surge de la iconografía jaina como resultado de la drástica pureza del ideal del *Tīrthāṅkara*. Al escultor no se le permite perjudicar el sentido de su representación modificando de alguna manera el perfecto aislamiento de los seres liberados, ajenos a toda particularidad. Las prístinas mónadas vitales deben ser representadas sin defectos. Entonces, ¿cómo puede el devoto distinguir a un "vencedor" de otro, si todos —habiendo trascendido la esfera del cambio, el tiempo y la especificidad— se parecen como gotas de agua? Para solucionar esta dificultad se recurrió al sencillo expediente de proporcionar a cada imagen un emblema que remite al nombre o bien a algún otro detalle distintivo de la leyenda del *Tīrthāṅkara* correspondiente. Por esta razón la estatua de Ṛṣbhanâtha —cuyo nombre significa literalmente "Señor *(nātha)* toro *(ṛṣabha)*"— muestra un pequeño zebú macho bajo los pies del salvador. Por efecto de esta yuxtaposición, en dramático contraste con estas figuras acompañantes que recuerdan el mundo y la vida abandonada por el *Tīrthāṅkara*, se destaca el majestuoso desapego de la figura perfecta, equilibrada y absolutamente independiente del santo en su triunfante aislamiento. La imagen del liberado no parece ni animada ni inanimada, sino penetrada de una extraña calma intemporal. Es humana por sus rasgos y su forma, pero inhumana como un témpano; y así expresa perfectamente la idea de haberse retirado con éxito de la ronda de la vida y de la muerte, de los cuidados personales, del destino individual, los deseos, los sufrimientos y los sucesos en general. Como una columna de alguna sustancia supraterrena, el *Tīrthāṅkara*, el "autor del cruce", el que abre camino cruzando el río del tiempo, marchando hacia la liberación y bienaventuranza finales de la otra orilla, se yergue olímpicamente inmóvil, absolutamente despreocupado por las multitudes de jubilosos devotos que se apiñan a sus pies.

En Śrávaṇa Beḷgoḷa, en el distrito de Hāsan, Maisūr, hay una figura colosal *(vide lám. VIII)* de esta clase, erigida alrededor del

---

śvetā'mbara, que se estiman representantes de la práctica jaina original y consideran que un cisma en el año 83 de la era cristiana dio origen a los *digámbara*. Sin embargo, los testimonios griegos tienden a confirmar la existencia de gimnosofistas por lo menos desde el siglo IV a. C. y prestan apoyo a la pretensión de los *digámbara*, según la cual son ellos quienes han conservado la práctica más antigua. Según la tesis *digámbara* sobre el cisma, en tiempos de Bhadrabāhu, octavo sucesor de Mahāvīra, surgió una secta de principios relajados, que en el año 80 de nuestra era se convirtió en la actual comunidad de los *svetā'mbara* (cf. Hermann Jacobi, "Digambaras", en Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. IV, pág. 704).

año 983 de nuestra era por Cāmuṇḍarāya, ministro del rey Rājamalla, de la dinastía Gaṅga. Está tallada en una aguja rocosa vertical, prodigioso monolito que se alza sobre una colina a más de cien metros sobre el nivel de la ciudad. La imagen mide unos diecinueve metros de alto y tiene algo más de cuatro de diámetro en las caderas; es, pues, una de las mayores esculturas del mundo que se mantienen en su posición sin soportes. Los pies descansan sobre una plataforma baja. Unas vides que trepan por el cuerpo del salvador aluden a un episodio de la vida de Gómmaṭa (también llamado Bahū'balī, "brazo fuerte"), del primer *Tirtháṅkara,* Ṛṣbhanātha. Se dice que se pasó un año sin moverse en esta postura de *yoga*. Las vides crecieron cubriéndole los brazos y los hombros; alrededor de sus pies nacieron hormigueros; pero él seguía como un árbol o una roca en el desierto. Hasta hoy, toda la superficie de la estatua es ungida cada veinticinco años con manteca derretida, por lo cual se mantiene limpia y parece nueva.

Según una leyenda, esta imagen se remonta hasta una fecha muy anterior al año 983 de nuestra era, pero había sido olvidada durante siglos porque nadie sabía dónde estaba. De acuerdo con esta tradición, la estatua fue erigida por Bhárata, que fue el primero de los míticos *Cakravartin* de la India [27]; Rā'vaṇa, el fabuloso caudillo de los demonios de Ceilán, le rindió culto y, cuando los hombres la olvidaron, quedó cubierta de tierra. La vieja leyenda nos dice que Cāmuṇḍarāya, informado por un mercader viajero acerca de la existencia de la estatua, hizo un viaje al lugar sagrado con su madre y algunos compañeros. Al llegar el grupo, una divinidad terrena femenina, la *yákṣinī* Kuṣmāndī que había sido servidora del *Tīrtháṅkara* Ariṣṭanemi se manifestó y señaló el sitio oculto. Entonces Cāmuṇḍarāya, con una flecha de oro, abrió la colina y pudo verse la colosal figura. La tierra fue apartada y se trajeron artesanos para que limpiaran y restauraran la imagen [28].

[27] Para la leyenda del nacimiento de Bhárata, véase la famosa pieza teatral de Kālidāsa, *Śakúntalā* (trad. inglesa en "Everyman's Library", nº 629). Bhárata era el antepasado de los clanes del *Mahābhā'rata*. A la India como país se lo llama Bhā'rata ("descendiente de Bhárata"), y lo mismo a sus habitantes.

[28] Glasenapp, op. cit., págs. 392-393. Según otra leyenda (también recogida por Glassenapp), Cāmuṇḍarāya mandó hacer esta imagen según un modelo invisible de *Bhárata, sito en Potanapura.*

Hay una estatua de Gómmaṭa, de seis metros de alto, sobre una colina a 25 km al sudoeste de la ciudad de Maisūr. Otra fue erigida en 1432 por el príncipe Virapāṇḍya de Kā'rkala, en Kánaḍa [Kánara] meridional, Madrā's. Y en 1604, en el mismo distrito, en Vanur (Yenur), una tercera, de más de once metros de alto, fue levantada por Timma Rāja, que puede haber sido descendiente de Cāmuṇḍarāya. Algunas de estas figuras, según la tradición, nacieron sin esfuerzo humano. Otras fueron hechas por los santos de las antiguas le-

Los emblemas de los *Tīrthâṅkara* son los siguientes: 1. Ṛṣabha, un toro; 2. Ájita, un elefante; 3. Śámbhava, un caballo; 4. Abhinándana, un mono; 5. Súmati, una garza; 6. Padmaprabha, un loto rojo; 7. Supārśva, una cruz gamada; 8. Candraprabha, una luna; 9. Suvidhi, un delfín; 10. Śī'tala, el signo llamado *śrīvatsa* en el pecho; 11. Śreyāṁsa, un rinoceronte; 12. Vāsupūjya, un búfalo; 13. Vímala, un cerdo; 14. Ananta, un halcón; 15. Dharma, un rayo; 16. Śānti, un antílope; 17. Kunthu, una cabra; 18. Ara, un diagrama llamado *nandyāvarta*; 19. Malli, una jarra; 20. Súvrata, una tortuga; 21. Nami, un loto azul; 22. Ariṣṭanemi, una caracola[29]; 23. Pārśva, una serpiente; 24. Mahāvīra, un león. La posición erecta en la que generalmente se encuentran posee una característica rigidez de marioneta, que se debe y alude al hecho de estar íntimamente absortos. A esta postura se la llama "desprendimiento del cuerpo" (*kāyotsarga*).

El modelado evita los detalles, pero no es chato ni incorpóreo; el salvador carece de peso y en él no palpita la vida ni hay promesa de placeres, pero, con todo, es un cuerpo, una realidad etérea por cuyas venas corre leche en lugar de sangre. Entre los brazos y el tronco, y entre las piernas, se dejan espacios vacíos para destacar el espléndido aislamiento de la figura sobrenatural. No hay un contorno de contraste ni rasgos individuales interesantes ni un perfil que se destaque, sino una mística serenidad, una calma anónima, que ni siquiera se nos invita a compartir. El desnudo está tan alejado de la sensualidad como las estrellas o la nuda roca. En el arte indio, el desnudo no tiene por finalidad sugerir un encanto sensible (como las imágenes griegas de ninfas y Afroditas) ni un ideal de perfecta hombría corporal y espiritual, desarrollada en las competencias deportivas (como en las estatuas griegas de jóvenes atletas triunfadores en los juegos sagrados de Olimpia y de otras partes). El desnudo de las diosas indias es el de la fértil e indiferente Madre Tierra, mientras que el de los rígidos *Tīrthâṅkara* es etéreo. Hecha de alguna sustancia que no deriva del ciclo vital ni se relaciona con él, la verdadera estatua jaina "vestida de cielo" *(digámbara)* expresa el perfecto aislamiento del que se ha despojado de todos los vínculos. Es un absoluto que "permanece en sí mismo", un desapego extraño y perfecto, un desnudo majestuosamente frío en su pétrea sencillez, rígidos contornos y abstracción.

---

yendas y luego, como el coloso de Cāmuṇḍarāya, según se ha dicho antes, fueron redescubiertas milagrosamente.

[29] Ariṣṭanemi, o Neminātha, el predecesor inmediato de Pārśva, está emparentado, en su biografía semilegendaria, con Kṛṣṇa, el profeta de la *Bhágavad-Gītā* hindú. Kṛṣṇa pertenece al período épico del *Mahābhā'rata*, que señala la terminación de la época feudal aria (cf. supra, pág. 62, nota del compilador).

La forma de la imagen del *Tīrthāṅkara* es como una burbuja: a primera vista su actitud inexpresiva parece un poco primitiva –sencillamente parada sobre sus dos piernas–, pero en realidad es un trabajo muy consciente y bastante complicado, pues evita todos los rasgos dinámicos, exuberantes y triunfadores del arte hindú contemporáneo[30] tal como lo representan las maravillosas y vitales esculturas de Elūrā, Bādāmī y otros lugares. El santo y el artista jaina ignoran deliberadamente la sin tregua vitalidad de los dioses hindúes y de su místico despliegue cósmico, como si protestaran contra ello. El transparente silencio de alabastro revela la gran doctrina que abre paso hacia el más allá: el camino jaina para escapar de la universal multiplicidad de tentaciones e ilusiones[31].

Es importante tener en cuenta que los *Tīrthāṅkara* y sus imágenes pertenecen a una esfera totalmente diferente de la de los cultos ortodoxos hindúes. Los dioses hindúes, que moran en los cielos trascendidos por Pārśvanātha, todavía pueden ser alcanzados por la plegaria humana, mientras que la suprema liberación lograda por los *Tīrthāṅkara* los coloca más allá de toda solicitud terrena.

No es posible sacarlos jamás de su eterno aislamiento. Superficialmente, su culto puede parecerse al de las divinidades hindúes que no solo se dignan prestar atención a las plegarias humanas sino que hasta condescienden a bajar a las inanimadas imágenes de los templos –como si fueran su trono o asiento *(pīṭha)*[32]– en respuesta a ritos consagratorios que los conjuran o invitan. En efecto, los jaina guardan profundo respeto a las estatuas de sus *Tīrthāṅkara* y cuentan leyendas acerca de su milagroso origen. Sin embargo, no tienen una actitud de culto. La historia que vamos a narrar referente al Señor Pārśva en su penúltima vida terrena da la clave del carácter especial de la actitud jaina.

Como se recordará, el nombre del salvador era el de rey Ānan-

[30] Para ejemplos de arte hindú y budista, véanse las láminas I, II, III, IV, IX, X, XI, XII.

[31] Por otra parte los jaina, al construir sus templos, generalmente seguían la tradición estructural de las sectas hindúes. Los templos jaina de Rājputāna y Gujarāt pertenecen al mismo período al que debemos los magníficos monumentos hindúes de la India superior, construidos justamente antes de las invasiones musulmanas de los siglos X al XIII de nuestra era. En esa época, los reyes Gaṅga erigieron los templos *śikhara* ("torres") de Oṛisā, y se construyeron en Khajurāho los templos en forma de torre. La fase jaina de este rico período comienza con las estructuras de Pālitāna (960 de nuestra era) y se cierra con el templo Tejaḥpāla en el Monte Ābū (1232 después de Cristo). Dos notables monumentos son el templo de Vimala Sha en el monte Ābū *(ca.* 1032) y el templo situado en Dabhoi, ambos en Gujarāt *(ca.* 1254). Cf. Ananda K. Coomaraswamy, *History of Indian and Indonesian Art.*

[32] Cf. infra, págs. 279-454.

dakumāra [33]. Después de derrotar a los gobernantes de las naciones vecinas y hacerse *Cakravartin,* su ministro le sugirió la conveniencia de celebrar una ceremonia religiosa en honor del *Tīrthāṅkara* Ariṣṭanemi; pero, cuando el rey entró al templo a rendir culto, fue asaltado por una duda. "¿De qué sirve —pensó— inclinarse ante una imagen, si las imágenes son inconscientes?" Pero en ese momento había en el templo un santo llamado Vipulamati, que le disipó la duda. "La imagen —dijo al rey— afecta la mente. Si ponemos una flor roja ante un vidrio, el vidrio será rojo; si ponemos una flor azul oscuro, el vidrio será azul oscuro. Del mismo modo, la mente cambia según la presencia de la imagen. Contemplando la forma del desapasionado Señor en un templo jaina, la mente automáticamente se colma de un sentimiento de renunciamiento, mientras que, al ver una cortesana, se inquieta. Nadie puede mirar la forma pacífica y absoluta del Señor sin reconocer sus nobles cualidades, y esta influencia cobra más fuerza si uno rinde culto. La mente se purifica al instante y si se tiene la mente pura, ya estamos en camino hacia la bienaventuranza final."

El sabio Vipulamati ilustró esta lección que dio al rey con una metáfora que guarda analogía con muchas otras de las diversas tradiciones de la India, tanto jaina como no jaina. "En cierta ciudad —le dijo— había una hermosa cortesana que murió, y su cuerpo fue llevado a la pira funeraria. Un hombre licencioso que acertaba a pasar por el lugar miró su belleza y pensó cuán afortunado hubiera sido si al menos una vez en su vida hubiera tenido oportunidad de gozarla. Simultáneamente un perro que andaba por allí, al ver que echaban el cuerpo al fuego, pensó qué sabrosas comidas habría podido hacerse con él si no hubieran decidido desperdiciarlo arrojándolo a las llamas. Pero un santo, también presente, pensó cuán lamentable era que alguien dotado de semejante cuerpo no lo hubiera aprovechado practicando los difíciles ejercicios del *yoga.*

"Había un solo cadáver en ese lugar —prosiguió Vipulamati— pero producía tres clases de sentimientos en tres testigos diferentes. Porque las cosas externas producen efectos según la naturaleza y la pureza de la mente. La mente —concluyó— se purifica con la contemplación y el culto de los *Tīrthāṅkara.* Por tanto, las imágenes de los *Tīrthāṅkara* nos capacitan para gozar de los placeres del cielo después de la muerte y hasta pueden preparar nuestra mente para la experiencia del *nirvāṇa.*"

[33] *Cf.* supra, pág. 160. Véase también 151, nota 1.

3. Los autores del cruce

El jainismo niega la autoridad de los *Veda* y las tradiciones ortodoxas del hinduismo. Por esta razón se lo considera como una de las religiones heterodoxas de la India. No deriva de fuentes ario-brahmánicas, sino que refleja una cosmología y una antropología mucho más antiguas, de las clases superiores del noroeste de la India prearia, con arraigo en el mismo subsuelo de arcaicas especulaciones metafísicas que el *Yoga*, el *Sāṅkhya* y el budismo, que constituyen los otros sistemas indios no védicos [34]. La invasión aria, que dominó las provincias noroccidentales y norcentrales del subcontinente en el segundo milenio a.C., no extendió todo el peso de su impacto más allá de la parte media del valle del Ganges y, por lo tanto, no toda la nobleza prearia de los estados del noreste fue barrida de sus tronos. Muchas familias sobrevivieron y, cuando las dinastías de la raza invasora comenzaron a mostrar síntomas de agotamiento, los vástagos de los primitivos linajes nativos fueron capaces de imponerse nuevamente.

Candragupta el Maurya, por ejemplo [35], provenía de una familia de esta clase. Lo mismo el Buddha. Ikṣvāku, el mítico antepasado de la legendaria dinastía solar a la que pertenecía Rāma, héroe del *Rāmā'yana,* lleva un nombre que señala más el mundo de las plantas tropicales de la India que las estepas de donde descendieron los invasores, pues *ikṣvāku* significa "caña de azúcar" y sugiere un ambiente de totemismo vegetal aborigen. Aun Kṛṣṇa, la encarnación divina celebrada en el *Mahābhā'rata*, cuya síntesis de enseñanzas arias y prearias se halla resumida en la *Bhávagad Gītā* [36], no nació de linaje brahmánico sino *kṣátriya* —del clan Hari—, al que van asociadas ideas nada ortodoxas. La religión de Kṛṣṇa comprende muchos elementos que originariamente no formaban parte del sistema intelectual védico; y Kṛṣṇa, en la célebre leyenda que lo representa levantando el monte Govardhan, aparece desafiando a Indra, el rey de los dioses védico-arios, y hasta humillándolo [37]. Además, el padre de Kṛṣṇa, Vasudeva, era hermano del padre del vigésimo segundo *Tīrthāṅkara* jaina, el Señor Aristanemi y, por lo tanto, su conversión a la comunidad ortodoxa tiene que haber sido reciente.

Como veremos en los capítulos siguientes, la historia de la filo-

[34] Cf. supra, pág. 58, la nota del compilador, y Apéndice B. El *Yoga*, el *Sāṅkhya* y el budismo serán tratados más adelante, infra, cap. II y IV.

[35] Cf. supra, pág. 41.

[36] Tratado infra, págs. 299-322.

[37] *Sister* Nivéditā y Ananda K. Coomaraswamy, *Myths of the Hindus and Buddhists,* Nueva York, 1914, págs. 230-232.

sofía india se caracteriza sobre todo por una serie de crisis de interacción entre el estilo de pensamiento y de experiencia espiritual de los invasores védico-arios y el estilo primitivo dravídico no ario. Los brahmanes fueron los principales representantes del primer estilo, en tanto que el otro fue conservado y finalmente impuesto por las casas reales sobrevivientes de la población india nativa, de prearios de piel oscura. El jainismo conserva la estructura dravídica con mayor pureza que las otras grandes tradiciones indias y, en consecuencia, es una manifestación directa, comparativamente sencilla, clara y simple, del dualismo pesimista en el que reposa no solo el pensamiento del *Sāṅkhya*, del *Yoga* y del budismo primitivo, sino también gran parte de los argumentos de las *Upániṣad*, e inclusive el denominado "no dualismo" del *Vedānta;* por estas razones, en este capítulo nos ocuparemos primeramente de él, y luego, en el capítulo VII, pasaremos a los sistemas, muy afines, del *Sāṅkhya* y del *Yoga*. El capítulo VIII será dedicado al majestuoso desarrollo brahmánico, que constituye la línea principal de la ortodoxia hindú y que es la columna vertebral de la vida y del saber de la India, en tanto que el budismo será discutido en el capítulo IX, primero como una vigorosa y demoledora protesta contra la supremacía de los brahmanes, pero finalmente como una enseñanza no muy distinta de la que imparten las escuelas brahmánicas ortodoxas. Finalmente, en el capítulo X, presentaremos y reseñaremos brevemente el tema del Tantra, que es una aplicación psicológica, sumamente complicada, de los principios de la síntesis ariodravídica, que configuró a las filosofías y prácticas budistas y brahmánicas en la época medieval y que hasta hoy inspira no solo la totalidad de la vida religiosa de la India sino también gran parte de las enseñanzas populares y esotéricas de las grandes naciones budistas: Tibet, China, Corea y Japón.

Pero volvamos a los *Tīrthāṅkara*. Como dijimos, representan lo más vívidamente posible la victoria, destructora de la vida, del principio trascendente sobre las fuerzas de la carne. Pārśva, y los otros colosos, cuyas altas formas talladas en alabastro apuntan al cielo como flechas, se liberaron de las esferas de los temores y deseos humanos pasando a un reino alejado de las condiciones, victorias y vicisitudes del tiempo. Erguidos en la posición de "desprenderse del cuerpo", o sentados en la recogida "postura del loto", propia del *yogin* concentrado, representan un ideal en verdad muy diferente del tonante ideal védico que afirma el mundo según la fórmula de "morir en torno al Poder sagrado"[38].

Veintidós de estos *Tīrthāṅkara* jaina, negadores de la vida, pertenecen a la antigua y semimítica Dinastía Solar, de la cual se considera que descendió el salvador hindú Rāma, y que por su am-

[38] Cf. supra, págs. 63-69.

biente está lejos de ser aria, mientras que los otros dos pertenecen al clan Hari, la familia de Kṛṣṇa, el héroe popular de piel azulnegra. Todas estas figuras, Kṛṣṇa, Rāma y los *Tīrthánkara*, representan el resurgimiento de una concepción del mundo totalmente distinta de la de los triunfantes pastores de ganado y jinetes belicosos que habían entrado en la India desde las llanuras transhimalayas y cuya forma de vida se había impuesto durante casi mil años a todos los que la habían enfrentado. Los *Veda*, como los himnos homéricos de los griegos, fueron productos de una conciencia dedicada a la acción, mientras que las figuras de los *Tīrthánkara* se destacan como las expresiones más notables de todo el arte representativo del ideal que niega el mundo y rechaza absolutamente los atractivos de la vida. No encontramos aquí el dominio de las fuerzas cósmicas puestas al servicio de la voluntad humana, sino, por el contrario, la implacable trituración de las fuerzas cósmicas, tanto las del universo externo como las que palpitan en el torrente de la sangre.

Pārśva, el vigesimotercer *Tīrthánkara*, es el primero de una larga serie que podemos encuadrar en un marco histórico; *Ariṣṭanemi* —que lo precedió inmediatamente, y cuyo hermano, Vasudeva, fue padre de Kṛṣṇa, el popular salvador hindú— es apenas perceptible. Y aún así, hasta en la biografía de Pārśva el elemento legendario es tan fuerte que nos cuesta sentir la presencia de un ser humano realmente vivo y animado. La situación es diferente, sin embargo, en el caso del último *Tīrthánkara*, Vardhamāna Mahāvīra, porque éste vivió y enseñó en la época, comparativamente bien documentada, del Buddha. Lo podemos imaginar fácilmente moviéndose entre los innumerable monjes y maestros de esa época de fermento intelectual. Tanto los textos budistas como los jaina nos permiten captar reflejos de su presencia e influjo.

Como todos los *Tīrthánkara* anteriores y como su contemporáneo el Buddha, Mahāvīra tampoco era de ascendencia aria ni tenía el menor parentesco con los semidivinos videntes, sabios, cantores y magos, antepasados de las familias brahmánicas y fuentes de la tradicional sabiduría védica ortodoxa. Era un *kṣátriya* del clan Jñāta (por lo que se lo llamaba Jñāta-putra, "hijo de Jñāta"), había nacido en Kuṇḍagrāma [39] (*kuṇḍa*, "agujero practicado en el suelo para almacenar agua"; *grāma*, "aldea"), suburbio de la floreciente ciudad de Vaiśālī (la moderna Basarh, a unos cuarenta kilómetros al norte de Patna, en la provincia nororiental de Bihār), y sus padres, Siddhārta y Triśālā, eran ya piadosos jaina, devotos del Señor Pārśva. Mahāvīra fue su segundo hijo, y sus padres

[39] Ciudad gobernada por caudillos feudales indios, conocidos también por los antiguos documentos budistas relativos al itinerario del Buddha (cf. *Mahāparinibbāna-suttanta*).

le pusieron el nombre de Vardhamāna, que significa "crecimiento, aumento". A su debido tiempo se casó con una joven que sus padres le habían elegido, Yaśodā, que le dio una hija, Aṇojjā. Cuando sus padres murieron, Mahāvīra tenía treinta años; habiendo tomado la dirección de la familia su hermano mayor, Nandivárdhana, Vardhamāna le solicitó permiso para llevar a cabo su resolución de hacerse monje, y su hermano le permitió cumplir el proyecto por tanto tiempo acariciado. Las autoridades monásticas también aprobaron su petición, e ingresó en la Orden cumpliendo los usuales ritos jaina.

Luego vinieron doce años de severas mortificaciones. Después de trece meses descartó sus ropas y al final de una larga y dura prueba alcanzó el estado de "aislamiento e integración" *(kévala),* que implica la omnisciencia y la liberación con respecto a toda esclavitud terrena, correspondiente a la "iluminación" *(bodhi)* de los Buddha. Mahāvīra vivió en la tierra cuarenta y dos años más, predicando universalmente la doctrina e instruyendo a sus once discípulos principales, llamados *gaṇadhāra,* "cuidadores de la multitud (de los seguidores)". Cuando murió en Pāvā, logrando así la liberación final (*nirvāṇa*), tenía setenta y dos años de edad. La secta *svetā'mbara* sitúa esta fecha en el año 527 a.C., como comienzo de su era; los *digámbara* la colocan en 509, y los investigadores modernos alrededor de 480, pues Mahāvirā falleció sólo unos años antes que el Buddha[40].

Un diálogo que se conserva entre las sagradas escrituras de la secta *svetā'mbara*[41] afirma que las enseñanzas de Pārśva y de Mahāvīra son esencialmente las mismas. Keśi, adherente de Pārśva, hace preguntas a Sudharma-Gáutama, uno de los discípulos del maestro más joven, Mahāvīra, y todas sus preguntas reciben respuestas que le parecen erróneas. Finalmente Mahāvīra lo apremia diciéndole: "Según Pārśvanātha los Grandes Votos son en número de cuatro; ¿por qué, entonces, Vardhamāna dijo que eran cinco?" A lo cual Gáutama contestó: "Pārśvanātha comprendió el espíritu de su época y se dio cuenta de que a la gente de su tiempo le convenía una enumeración de cuatro Grandes Votos; Mahāvīra presentó los mismos cuatro votos como si fueran cinco a fin de que la doctrina jaina fuera más aceptable a la gente de su tiempo. No hay diferencia esencial en las enseñanzas de ambos *Tīrthánkara*".

El quinto voto, que Keśi, adherente de la enseñanza de Pārśva, ahora ponía en cuestión, era el que se refería a las ropas y que había producido el cisma, pues implicaba una serie de revisiones de

40 Esta biografía se basa en el relato que da Jacobi, en el artículo "Jainism", en Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* vol. VII, págs. 466-467.

41 *Uttarādhyáyana Sūtra* 23 (Sacred Books of the East, vol. XLV, págs. 119 y sigs.). La autenticidad de este texto es negada por los *digámbara.*

actitud y de conducta. Los conservadores no solo insistían en permanecer "vestidos de cielo", sino que también rechazaban todas las demás reformas de Mahāvīra. Por ejemplo, Mahāvīra permitía que las mujeres profesaran votos de ascetismo, en tanto que en la secta "vestida de cielo" se les prohibía hacerlo y tenían que esperar una posterior encarnación masculina. Sin embargo, es verdad que Mahāvīra no predicó nada absolutamente nuevo; solo modificó y desarrolló lo que Pārśvanātha ya había enseñado, y que a su vez seguramente había sido enseñado por muchos santos y sabios de épocas anteriores [42].

Las escrituras de los jaina mencionan como contemporáneos de Mahāvīra a los mismos reyes del noreste de la India que según fuentes budistas reinaron durante la vida del Buddha. Los textos canónicos de los budistas, que datan de los primeros siglos a. C., mencionan frecuentemente a los jaina bajo su antiguo nombre de *nirgrantha* [43], "sin nudo, lazo o atadura", es decir, "los desatados", y se refieren a ellos como si constituyeran una secta rival, pero en ninguna parte se los considera como de reciente fundación. A su jefe lo llaman Jñātaputra Vardhamāna, ("Vardhāmana, hijo del clan Jñāta"), Mahāvīra (el "Gran Héroe"), y Jina (el "Vencedor"), y, en contraste con el Buddha, nunca se lo presenta como discípulo de maestros cuyas doctrinas no le satisficieron. Mahāvīra permaneció fiel a la tradición en que había nacido y que abrazó plenamente cuando se hizo monje jaina. Al alcanzar la meta suprema perseguida por esta tradición —proeza muy rara—, no la refutó sino que conquistó nueva fama para el viejo camino.

[42] *Nota del editor*: Quizá el lector tenga dificultades para seguir la argumentación de Zimmer, pues en el texto al cual se refiere *(Uttarādhyáyana Sūtra* 23.29), la afirmación acerca de las ropas es precisamente lo contrario de lo que podría esperarse. Dice: "La ley enseñada por Vardhamāna prohíbe usar ropas, pero la del gran sabio Pārśva permite una prenda inferior y otra superior." Confieso que no sé cómo Zimmer había pensado tratar esta contradicción, pues no ha dejado notas al respecto, y no recuerdo haber discutido con él este punto. Sus originales sobre esta parte de la historia del jainismo han quedado incompletos. Sin embargo, como subraya el hecho de que "la autenticidad de este texto es negada por los *digámbara*" (véase la nota supra), puede ser que se propusiera sugerir que los *svetā'mbara* invirtieron la situación histórica para dar a sus costumbres el prestigio del maestro más antiguo. Esto daría a los *digámbara* la apariencia de seguir una regla posterior y meramente temporaria, cuando en realidad, según su tesis, eran los *svetā'mbara* quienes representaban la forma más reciente. Como se ha observado más arriba (pág. 172, en la nota del compilador), Zimmer se adhiere a la versión *digámbara* de la secuencia histórica de las modas de los "vestidos de cielo" y de los "vestidos de blanco".

[43] *Nirgrantha* es palabra sánscrita; la voz pāli, en los textos budistas, es *Niganṭha*.

También en contraste con el Buddha, nunca se dice que la iluminación de Mahāvīra le permitiera comprender un nuevo principio filosófico o le proporcionara algún conocimiento especial que no fuera familiar a su época. No fue el fundador de una nueva comunidad ascética sino el reformador de una comunidad antigua. No enseñó una doctrina nueva; solo se dice que en el momento de su iluminación adquirió el conocimiento perfecto de algo que tanto él como su comunidad ya conocían imperfecta y parcialmente. Se limitó a entrar en un orden preexistente desde hacía mucho tiempo y unos doce años más tarde alcanzó la realización. De este modo cumplió plenamente lo que había sido prometido, lo que su tradición siempre había indicado como última instancia de su sagrada, detallada y compleja representación religiosa de la naturaleza del hombre y del universo.

Por consiguiente, los documentos históricos budistas parecen abonar la tesis jaina tradicional de que Mahāvīra fue el último —no el primero, como han afirmado hasta hace poco, con insistencia, los eruditos occidentales— de los jaina "Autores del cruce del torrente del renacimiento a la otra orilla". Y, como hemos visto, hay buenas razones para conceder que el "Autor del cruce" que le precedió, Pārśvanātha, puede haber sido un personaje histórico real.

Pero antes de Pārśvanātha está Ariṣṭanemi (o Nemināthа), el vigésimo segundo *Tīrthāṅkara* de la actual fase "descendente" *(avasárpiṇī)* del ciclo universal del tiempo cósmico [44], cuyo emblema distintivo es el clarín de guerra hindú —la caracola—, y cuyo color iconográfico es el negro [45]. Su existencia no está probada por documentos históricos ricos, pero se refleja en narraciones legendarias que lo relacionan con los héroes del período feudal de la caballería indoaria descrito en el *Mahābhā'rata* y en la leyenda de Kṛṣṇa. Se dice que era primo hermano de Kṛṣṇa; su padre, Samudravíjaya ("Conquistador de toda la tierra, hasta las costas de los océanos"), había sido hermano del padre de Kṛṣṇa, Vasudeva. Por ser heterodoxo [46], el ciclo hindú de Kṛṣṇa lo pasa por alto. Este ciclo, a pesar de que también presenta rasgos heterodoxos, ha sido incorporado al gran *corpus* de leyendas ortodoxas; pero los jaina pretenden que Neminā-

[44] El ciclo del tiempo gira continuamente, según los jaina. El actual período "descendente" *(avasárpiṇī)* fue precedido y será seguido por uno "ascendente" *(utsárpiṇī)*. *Sárpiṇī* sugiere el movimiento reptante de una "serpiente" *(sarpin)*; *ava-* significa "abajo", y *ut-* quiere decir "arriba". El ciclo serpentino del tiempo (la serpiente que envuelve al mundo, mordiéndose su propia cola) seguirá dando vueltas siempre, a través de estos períodos "ascendentes" y "descendentes".

[45] Así como cada *Tīrthāṅkara* tiene un emblema distintivo (cf. supra, pág. 175), así también tiene un color. El de Mahāvīra, cuyo animal es el león, es dorado; el de Pārśvanātha, azul (cf. Jacobi, loc. cit., pág. 466).

[46] Cf. supra, pág. 58, la nota del compilador.

tha fue muy superior a Kṛṣṇa, tanto por sus hazañas físicas como por sus realizaciones intelectuales. Su disposición amable y modesta, así como su rechazo del lujo y la adopción de la vida ascética, lo pintan como exacto reverso de Kṛṣṇa. Su nombre completo, Ariṣṭanemi, es un epíteto de la rueda solar y del carro solar, "cuya llanta *(nemi)* está indemne *(ariṣṭa)* = es indestructible"; lo cual sugiere que pertenecía a la antigua dinastía solar[47].

Con este *Tīrtháṅkara,* la tradición jaina pasa los límites de la historia documental para internarse en el terreno del pasado mitológico. Pero de aquí no se desprende que el historiador tenga derecho a afirmar que ningún gran renovador y maestro de la religión jaina —quizá llamado Ariṣṭanemi— precedió a Pārśvanātha. Lo que ocurre es que no estamos en condiciones de saber hasta dónde debe permitirse que la imaginación se remonte siguiendo la línea de los *Tīrtháṅkara.* Pero evidentemente las fechas asignadas por la tradición jaina deben rechazarse tan pronto como vayamos más allá de Pārśvanātha, porque se dice que Ariṣṭanemi vivió ochenta y cuatro mil años antes que Pārśvanātha, lo cual nos llevaría al paleolítico inferior, en tanto que del *Tīrtháṅkara* precedente, Nami (cuyo emblema es el loto azul y cuyo color es el del oro), se cuenta que murió cincuenta mil años antes que Ariṣṭanemi, es decir, en la época eolítica; a Súvrata, el vigésimo (cuyo animal es la tortuga y cuyo color es el negro) se le fija una fecha anterior en un millón y cien mil años. Y con Malli, el decimonono (cuyo emblema es una jarra y cuyo color es el azul) ya nos internamos en las eras geológicas prehumanas, mientras que Ara, Kunthu, Śānti, Dharma, Ananta, Vímala y otros nos transportan aun más allá de los cálculos geológicos.

Esta larga serie de salvadores semimitológicos, que se prolonga hacia el pasado, época tras época, cada uno de los cuales ilumina el mundo de acuerdo con las exigencias de su tiempo, pero adhiriéndose estrictamente a la doctrina única, tiende a afianzar la creencia de que la religión jaina es eterna. Una y otra vez ha sido revelada y renovada, en cada una de las edades indefinidamente sucesivas, no solo por los veinticuatro *Tīrtháṅkara* de la *actual* serie "descendente", sino por un número infinito de mundos sin término. La duración de la vida y la estatura de los *Tīrtháṅkara* mismos en las fases más favorables de los ciclos que se repiten eternamente (los primeros períodos de las series descendentes y los últimos de las series ascendentes) son fabulosamente grandes; en efecto, en los buenos tiempos de antaño las dimensiones físicas del hombre, así como su fuerza y su virtud, eran mucho mayores de las que hoy se conocen. Por esta razón, las imágenes de los *Tīrtháṅkara* son colosales. Las proporciones enanas de los

[47] Cf. supra, pág. 92.

hombres y héroes de épocas inferiores son resultado y reflejo de la disminución de su valor moral. Hoy ya no somos gigantes; en realidad, somos tan pequeños, física y espiritualmente, que la religión de los jaina se ha tornado demasiado difícil, y en este ciclo no habrá más *Tīrthāṅkara*. Además, a medida que se aproxime el momento en que ha de concluir nuestra actual época descendente, la escala de la humanidad decaerá aún más, la religión de los jaina desaparecerá, y finalmente la tierra se convertirá en una indescriptible marisma de violencia, bestialidad y dolor.

Esta filosofía es profundamente pesimista. La ronda de los renacimientos en el mundo es infinita, está llena de sufrimiento y no sirve de nada. Por sí misma no puede proporcionar la liberación; carece de gracia redentora; hasta los dioses están sujetos a su engañoso hechizo. Por lo tanto, el ascenso al cielo, lo mismo que el descenso a los infiernos o purgatorios, es una mera fase o etapa de la ilusión. Como resultado de una conducta meritoria, uno renace como un dios entre dioses; como resultado de la mala conducta, se renace entre las criaturas del infierno, o como un animal entre las bestias; pero no hay escapatoria, por ningún lado, de esta perenne circulación. Continuaremos girando siempre, a través de las diferentes esferas de placeres sin importancia y de dolores insoportables, a menos que de alguna manera consigamos liberarnos *nosotros mismos*. Pero esto sólo puede realizarse por un esfuerzo heroico, por una larga y realmente terrible prueba de austeridades y de progresiva autoabnegación.

4. Las cualidades de la materia

Según la cosmología jaina, el universo es un organismo vivo, animado en todas sus partes por mónadas vitales que circulan por sus miembros y esferas. Este organismo es inmortal y nosotros —es decir, las mónadas vitales que constituyen la sustancia misma del gran cuerpo imperecedero— también somos imperecederos. Ascendemos y descendemos pasando por diversos estados del ser, ora humano, ora divino, ora animal; y los cuerpos parecen morir y nacer, pero la cadena es continua, las transformaciones infinitas, y todo lo que hacemos es pasar de un estado al siguiente. La visión interior del santo y vidente jaina que ha sido iluminado percibe la manera como las indestructibles mónadas vitales circulan por el universo.

Las mónadas vitales que gozan de los estados superiores del ser, es decir, las que son temporariamente humanas o divinas, poseen cinco facultades sensoriales, así como una facultad pensante *(manas)*, duración de vida *(āyus)*, fuerza física *(kāya-bala)*, poder de la palabra *(vácana-bala)* y el poder de respirar *(śvāsocchvāsa-bala)*.

En las otras filosofías clásicas de la India —*Sāṅkhya, Yoga* y *Vedānta*— encontramos las mismas cinco facultades sensoriales que aparecen en la fórmula jaina (tacto, olfato, gusto, oído y vista): pero se añaden las "cinco facultades de acción", que comienzan con el habla (*vāc*, correspondiente a la jaina *vácana-bala*), para proseguir con el acto de agarrar (*pāṇi*, la mano), la locomoción (*pāda*, los pies), la evacuación (*pāyu*, el ano) y la reproducción (*upastha*, el órgano de la generación). Se conserva *manas* (la facultad de pensar) pero aparece ligada a otras funciones psíquicas: *buddhi* (la inteligencia intuitiva) y *ahaṅkāra* (la conciencia del ego). También se añaden los cinco *prāṇa* o "alientos vitales"[48]. Al parecer, las categorías jaina representan un análisis y descripción de la naturaleza humana relativamente primitivos, arcaicos, muchos de cuyos detalles sirven de base y han quedado incorporados a la concepción india clásica, de fecha posterior.

Las ranas, los peces y otros animales que no provienen de un útero carecen de la facultad de pensar (*manas*), y por consiguiente reciben el nombre de *a-sañjñin* ("insensibles"), en tanto que los elefantes, los leones, los tigres, las cabras, las vacas y el resto de los mamíferos, por tener facultad pensante, son *sañjñin*. Los diferentes seres que están en los infiernos y los dioses inferiores, lo mismo que los seres humanos, son también *sañjñin*.

En contraste con esas concepciones que representan el alma como algo diminuto, como un átomo (*aṇu*), o del tamaño de un pulgar, y con asiento en el corazón, el jainismo considera que la mónada vital (*jīva*) se difunde por todo el organismo. El cuerpo constituye, por así decir, su atuendo; la mónada vital es el principio que anima el cuerpo. Y la sustancia sutil de esta mónada vital está mezclada con partículas de *karman*, como el agua con la leche, o como el fuego con el hierro en una bola de hierro calentada al rojo. Además, la materia kármica da seis colores (*leśyā*) a la mónada vital. Por esto se dice que hay seis tipos de mónada vital, en serie ascendente, cada una con su color, olor, gusto y cualidad de tangibilidad[49], como sigue:

48 Estas categorías clásicas son tratadas *infra*, págs. 253-264. En el jainismo, el término *prāṇa* no se usa en el sentido de "aliento vital" sino de "potencia corporal" y se refiere a las diez facultades citadas más arriba. Zimmer sugiere que el análisis de la psique que prevaleció en el período clásico de la filosofía india, en la síntesis de los llamados "seis sistemas", no era originariamente una aportación brahmánica, sino de origen no ario, introducida a través del *Sāṅkhya* y del *Yoga*, y que sus categorías están prefiguradas en la concepción jaina. Para los seis sistemas, véase el Apéndice A.

49 No es muy difícil, ni siquiera a nosotros, imaginarnos una mónada vital maloliente o agria, o dulce y fragante.

6. blanca *(śukla)*
5. amarilla o rosada *(padma,* como un loto)

4. rojo fuego *(tejas)*
3. gris paloma *(kapota)*

2. azul oscuro *(nīla)*
1. negro *(kṛṣṇa)*

Estos seis tipos se distribuyen en tres grupos de a dos, y cada par corresponde precisamente a una de los tres *guṇa* o "cualidades naturales" de las escrituras clásicas del *Sāṅkhya* y del *Vedānta*[50]. Las *leśyā* jaina que llevan los números 1 y 2 son oscuras; corresponden al *guṇa tamas,* "oscuridad". La *leśyā* 3 es de color gris humo, y la 4 es rojo color de llama; ambas pertenecen al fuego y, así, corresponden al *guṇa rajas* (fuego = *rajas,* "color rojo"; cf. *rañj,* "teñir de rojo"; *rakta,* "rojo"). Finalmente, las *leśyā* 5 y 6 son claras y luminosas, pues son estados de relativa pureza, y constituyen las contrapartidas jaina del clásico *guṇa sattva;* "virtud, bondad, excelencia, claridad; ser ideal; el estado supremo de la materia". En suma, las seis *leśyā* jaina parecen representar algún sistema de prototipos arcaicos de los cuales derivaron los elementos de la teoría de los *guṇa,* que posteriormente ejerció gran influencia.

El color negro caracteriza a la gente cruel, despiadada y brutal que daña y tortura a los demás seres. El azul oscuro caracteriza a las personas venales y depravadas, codiciosas, insaciables, sensuales y veleidosas. El gris paloma es típico de los temerarios, imprudentes, incontrolados e irascibles; en tanto que el rojo fuego es el color de los prudentes, honestos, magnánimos y devotos. El amarillo es signo de compasión, consideración, ausencia de egoísmo, no violencia y autodominio. Las almas blancas son desapasionadas, absolutamente desinteresadas e imparciales.

A través de los órganos físicos la materia kármica de seis colo-

[50] *Nota del compilador:* Aquí también Zimmer señala el hecho de que en el jainismo se prefiguran las categorías indias clásicas. Sobre los *guṇa* se encontrará un extenso pasaje infra, págs. 236-238; al lector que no esté familiarizado con este concepto le convendrá volver al presente párrafo después de acabar la lectura de aquella sección. Sin embargo, por adelantado puede afirmarse que, según la concepción clásica hindú, la materia *(prákṛti)* se caracteriza por las tres cualidades *(guṇa)* siguientes: inercia *(tamas),* actividad *(rajas)* y tensión o armonía *(sattva)*, que no son meramente facultades sino la materia misma del universo, que se dice está constituido por los *guṇa* como una soga con tres cuerdas retorcidas: el *guṇa tamas* es, por así decir, el negro; el *rajas,* rojo, y el *sattva,* blanco. Cuando predomina el *tamas,* la disposición del individuo es torpe, perezosa y resentida; el *rajas* lo torna agresivo, heroico y orgulloso, y el *sattva* lo conduce al reposo iluminado, a la bondad y el entendimiento.

res afluye a la mónada como el agua entra en un estanque a través de los canales. Los actos pecaminosos producen un "influjo de *karman* malo" (*pāpa-ā'srava*), lo cual aumenta la materia negra de la mónada. Por el contrario, los actos virtuosos producen un "influjo de *karman* bueno o sagrado" (*puṇya-ā'srava*), que tiende a blanquear la mónada. Pero aun este *karman* santo mantiene a la mónada atada al mundo [51]. Aumentando la materia kármica amarilla y blanca, los actos virtuosos producen los lazos más suaves y agradables; pero son siempre lazos, y no bastan para consumar la liberación. Para obtener el *nirvāṇa* hay que anular los "influjos" (*ā'srava*) de toda clase, y esta detención de la vida solo puede efectuarse absteniéndonos de actuar en todo sentido, bueno o malo [52].

Un hecho fundamental que los "adeptos" de la sabiduría india suelen pasar por alto es el hecho de que los maestros indios y los que se han liberado de las cadenas del mundo rechazan por entero todos los valores de humanidad. La "humanidad", en el sentido del ser humano, el ideal de su perfección y el de la sociedad humana perfecta, tuvo suprema importancia para el idealismo griego, como hoy lo tiene para el cristianismo occidental en su forma moderna; pero, ante los ojos de los sabios y ascetas indios, los *Mahātma* y salvadores iluminados, la "humanidad" no era otra cosa que una cáscara que debía ser perforada, destrozada y abandonada. En efecto, la perfecta inactividad en el pensamiento, la palabra y

51 Compárese *Bhágavad-Gītā* 14. 5-9: "Los *guṇa* —*sattva, rajas* y *tamas*— que nacen de la materia, atan firmemente al inmortal morador-del-cuerpo al cuerpo. El *sattva*, por ser inmaculado, es luminoso y posee la naturaleza de la paz y de la serenidad; ata creando apego a la felicidad y al conocimiento. El *rajas*, esencia de la pasión, es causa de sed y de fascinación; ata al morador-del-cuerpo apegándolo a la acción. Finalmente, el *tamas* nace de la ignorancia y aturde a todos los seres encarnados; ata por inadvertencia, indolencia y sueño. Así, mientras el *tamas* oscurece el juicio y apega al error, el *rajas* apega a la acción y el *sattva* a la felicidad."

52 El *Tīrthánkara* jaina, en virtud de su ilimitada intuición u omnisciencia, que se basa en la pureza cristalina e infinita irradiación de la mónada vital liberada de su sustancia kármica, percibe directamente, en todas y cada una, el preciso color, sabor, fragancia y cualidad de la materia que infecta a la mónada vital; sabe exactamente el grado de contaminación, oscuridad o brillo de cada individuo que el *Tīrthánkara* ve, pues la luminosidad de la mónada atraviesa todo el organismo, y se concibe como algo que emana aún más allá de la estricta circunferencia del cuerpo, de tal modo que forma a su alrededor un halo, invisible a los mortales corrientes, pero claramente perceptible al santo iluminado. Aquí tenemos el arcaico antecedente del halo —el "aura" de los teósofos— que envuelve a toda forma viviente y que por sus matices, oscuridades o brillos denuncia el estado del alma, mostrando si uno se halla sumido en pasiones animales oscurecedoras y en ofuscadoras propensiones egoístas, o si ha avanzado por el camino hacia la purificación y hacia la liberación con respecto a las cadenas de la materia universal.

la acción solo es posible cuando uno ha muerto para *todos* los intereses de la vida: muerto al dolor y al placer así como a todo impulso de poder; muerto a los atractivos del ejercicio intelectual, muerto a las cuestiones sociales y políticas; profunda y absolutamente desinteresado por el propio carácter del ser humano. La sublime y suave cadena final, la virtud, es algo que también habrá que cortar. No se la puede considerar como meta sino solo como comienzo de la gran aventura espiritual del "Autor del cruce", un escalón en el camino hacia la esfera sobrehumana. Esta esfera, además, no es solo sobrehumana sino también superdivina: está más allá de los dioses, de sus cielos, de sus placeres, de sus poderes cósmicos. En consecuencia la "humanidad", tanto en su aspecto individual como en el colectivo, ya no puede preocupar a nadie que se esfuerce seriamente por alcanzar la perfección siguiendo el camino de la sabiduría india. La humanidad y sus problemas pertenecen a las filosofías de la vida que hemos discutido más arriba: las filosofías del éxito *(artha)*, del placer *(kāma)* y del deber *(dharma)*; pero éstas no interesan a quien literalmente ha muerto al tiempo, y para quien la vida es la muerte.

"Dejad que los muertos entierren a sus muertos [53]"; tal es la idea que queremos expresar. Pero justamente por ello nos resulta muy difícil, a nosotros los cristianos del Occidente moderno, apreciar y asimilar el mensaje tradicional de la India.

La divinización heroica o sentimental del hombre según las líneas de los ideales humanitarios clásicos y modernos es algo totalmente extraño a la mentalidad india. Desde el punto de vista indio, la especial dignidad del ser humano consiste solamente en el hecho de que es capaz de ser iluminado, liberado de la esclavitud, y por ello, en última instancia, puede actuar como supremo maestro y salvador de todos los seres, inclusive los animales y los dioses. La mónada vital que ha alcanzado madurez suficiente para realizar esta tarea superdivina desciende a la tierra desde el alto reino de la bienaventuranza celeste, como lo hizo la mónada del Salvador jaina, Pārśvanātha [54], pues ante su sabiduría los temporarios deleites y poderes de los dioses carecen de importancia. Luego, en una existencia final entre los hombres, el salvador mismo obtiene la iluminación perfecta, y con ella la liberación; y con sus enseñanzas renueva la doctrina intemporal acerca del camino para alcanzar esta meta.

Este pasmoso ideal, expresado en las legendarias biografías de los Buddha y los *Tīrthāṅkara*, fue tomado en serio y al pie de la letra como un ideal para todos. Se lo consideró como un ideal realmente abierto al hombre, y se tomaron medidas para realizarlo.

53 San Mateo, 8: 22.
54 *Suprá*, págs. 161-162.

Al parecer, era una visión prearia y no brahmánica del puesto del hombre en el cosmos, que se originó en el subcontinente indio. El camino de perfeccionamiento enseñado por esta doctrina era el del ascetismo del *Yoga* y el de la autoabnegación, y la imagen que la visión interior debía tener siempre presente era la de un salvador humano que habría de redimir a todos, inclusive a los dioses.

En Occidente, estas ideas han sido sistemáticamente reprimidas como herejías: una herejía de titanismo. Ya para los griegos era la falta clásica del héroe trágico, la ὕβρις de los antidioses o titanes, mientras que la Iglesia Cristiana se ha burlado de tal pretensión por considerarla sencillamente increíble [55]. Sin embargo, en la poesía cristiana moderna se puede señalar por lo menos un ejemplo importante de la idea de un ser humano que va a rescatar a Dios. En efecto, cuando en el tercer acto de la ópera de Wagner, Parsifal retorna con la lanza sagrada, cura a Amfortas, el guardián del grail, que estaba enfermo, y devuelve el grail a sus benéficas funciones, las voces de los ángeles cantan desde las alturas: "¡Redención para el Redentor!" Es decir: la sagrada sangre de Cristo ha sido redimida de la maldición o el encantamiento que anulaba su acción. Y también en *El anillo de los Nibelungos,* de Wagner, encontramos un paralelo pagano de este motivo desarrollado en términos casi idénticos. Brunilda calma los sufrimientos de Wotan haciendo descansar al Padre supremo de todo el universo al devolver el anillo a las aguas primordiales, y canta a Wotan: *"Ruhe nun, ruhe, du Gott!"* (descansa, ahora, descansa, tú, Dios!). El individuo iluminado, perfeccionado por el sufrimiento, omnisciente por la compasión, desapegado por la conquista de su Yo, redime el principio divino que, por sí solo, es incapaz de desligarse de su propia fascinación por el juego cósmico [56].

5. La máscara de la personalidad

En la epopeya homérica, Ulises bajó al mundo subterráneo a pedir consejo a los muertos y encontró en la lóbrega tierra crepuscular de Plutón y Perséfona las sombras de sus antiguos amigos y compañeros que habían caído en el sitio de Troya, o fallecido durante los años siguientes a la conquista de la ciudad. No eran más que sombras en un reino de penumbra; pero cada uno de ellos pudo ser reconocido al momento, pues todos conservaban los rasgos que habían poseído en la tierra. Aquiles declaró que preferiría

55 Véase, por ejemplo, lo que dicen de Simón Mago, Justino el Mártir (*Dial. cum Tryph.* CXX, 16), Tertuliano (*De Idol.* 9, *De Fuga* 12, *De Anima* 34, *Apol.* 13) y Orígenes (*C. Celsum,* I 57, VI 11) o cualquier otra exposición de misioneros cristianos actuales acerca de la religión india.

56 Zimmer, *The King and the Corpse,* págs. 51-52.

la vida dura y sin gozos de un oscuro campesino a plena luz del día entre los vivos, a la melancólica monotonía de su actual semiexistencia como el más grande de los héroes entre los muertos; sin embargo, Aquiles conservaba perfectamente su identidad. La fisonomía, la máscara de la personalidad, había sobrevivido a la separación del cuerpo y al largo exilio que lo había alejado de la esfera humana y de la superficie de la tierra.

En ningún pasaje de la epopeya griega encontramos la idea de que el héroe muerto pierda su identidad con respecto a su existencia anterior, temporal. Los griegos de la época homérica no tuvieron en cuenta la posibilidad de que uno pudiera perder la personalidad histórica. Tampoco se le ocurrió a la mentalidad cristiana medieval. Dante, como Ulises, fue un viajero que recorrió el mundo de ultratumba. Conducido por Virgilio entre los círculos del Infierno y del Purgatorio, subió a las esferas y por todas partes, en todo el recorrido de su viaje, vio y conversó con amigos y enemigos personales, héroes míticos y grandes figuras de la historia. Todos fueron reconocidos enseguida, y todos satisficieron su insaciable curiosidad volviendo a contar sus biografías, demorándose, con relatos y argumentos, en pequeños detalles de sus breves y fútiles existencias individuales. Sus antiguas personalidades parecen haberse conservado perfectamente bien a través de sus largos vagabundeos por los vastos ámbitos de la eternidad.

Aunque definitivamente separados de los breves momentos de sus vidas terrenas, todavía estaban preocupados por los problemas y molestias de sus biografías y perseguidos por la idea de sus culpas, que los acuciaban en las formas simbólicas de sus respectivos castigos. La personalidad los tenía a todos en sus garras, tanto a los santos del Cielo en su gloria como a los torturados y sufrientes habitantes del Infierno. En efecto: según los cristianos medievales, la personalidad no había de perderse con la muerte ni habría de desaparecer, purgada por las experiencias del más allá. La vida de ultratumba habría de ser más bien una segunda manifestación y experiencia de la esencia misma de la personalidad, realizada en una escala más amplia y en un estilo más libre, y con un despliegue más notable de la naturaleza e implicancias de las virtudes y de los vicios.

Para la mentalidad occidental, la personalidad es eterna, indestructible, indisoluble. Ésta es la idea fundamental en que se basa la doctrina cristiana de la resurrección de la carne, pues la resurrección significa que reconquistamos nuestra querida personalidad en una forma más pura, digna de presentarse ante la majestad del Todopoderoso. Y se supone que esa personalidad perdurará siempre, aunque, por una curiosa falta de lógica, no se cree que haya preexistido en ninguna parte, en cualquier forma o estado, antes del nacimiento carnal del individuo mortal. La personalidad no

existía en las esferas extrahumanas, desde toda la eternidad, antes de manifestarse temporalmente en la tierra. Se dice que ha nacido con el acto mortal de la procreación, pero se supone que proseguirá después de desprendernos del mortal atuendo procreado: temporal en su origen, inmortal en su fin.

El término "personalidad" deriva del sustantivo latino *persona*. Literalmente, *persona* significa la máscara con que el actor del teatro griego o romano se cubría la cara: la máscara "a través de la cual *(per-)* dice *(sonat)* su parte". La máscara es lo que lleva los rasgos y la caracterización del papel: los que permiten reconocer al héroe o a la heroína, al criado o al mensajero, mientras el actor mismo, detrás de la caracterización, permanece anónimo, como un ser desconocido alejado del drama y constitucionalmente despreocupado por los sufrimientos y pasiones representados en el escenario. Originalmente el término *persona*, en el sentido de "personalidad", debe de haber significado que la gente solo está personificando lo que parece ser. La palabra da a entender que la personalidad es solo la máscara de la parte que uno tiene que representar en la comedia o en la tragedia de la vida y que no debe ser identificada con el actor. No es una manifestación de su verdadera naturaleza sino un velo. Pero la concepción occidental —que tuvo origen en los griegos y que luego fue desarrollada por la filosofía cristiana— ha anulado la distinción, implícita en el término, entre la máscara y el actor cuyo rostro oculta. Ambos, por así decir, se han vuelto idénticos. Cuando el drama ha terminado no es posible sacarse la *persona*, que queda adherida en la muerte y en la vida del más allá. Habiéndose identificado totalmente con la personalidad representada en el momento que pasó en el teatro del mundo, el actor occidental no puede quitársela cuando llega el instante de partir, y la conserva indefinidamente, por milenios y hasta por eternidades, cuando la pieza ha concluido. Perder su *persona* significaría para él perder toda esperanza de futuro más allá de la muerte. Para él la máscara se ha fundido y confundido con su esencia.

Por el contrario, la filosofía india subraya la diferencia, haciendo hincapié en la distinción entre el actor y el papel. Siempre destaca el contraste entre la existencia del individuo que se manifiesta y el ser real del actor anónimo, oculto, velado, encubierto por las vestiduras del drama. En realidad, uno de los esfuerzos dominantes del pensamiento indio a través de todos los tiempos ha sido el de crear una técnica segura para mantener claramente separadas ambas instancias. Durante siglos se han sucedido las minuciosas definiciones de sus relaciones y cooperaciones recíprocas, y han perdurado los esfuerzos prácticos, sistemáticos y denodados para pasar de los confines de una a los insondables abismos de la otra, utilizando sobre todo los innumerables procedimientos introspectivos del *Yoga*. Penetrando y disolviendo todas las capas de la personali-

dad manifiesta, la conciencia inexorablemente introvertida perfora la máscara y, descartándola finalmente en todos sus estratos, llega al anónimo y curiosamente indiferente actor de nuestra vida.

Aunque en los textos hindúes y budistas hay gráficas descripciones de los tradicionales infiernos y purgatorios, cuyos detalles son minuciosamente presentados, la situación nunca es la misma que encontramos en los mundos escatológicos de Dante y de Ulises, colmados de celebridades muertas hace mucho tiempo que aún conservan todas las características de sus máscaras personales. En los infiernos de Oriente, aunque contienen multitudes de seres que agonizan en medio de sufrimientos, ninguna de las criaturas conserva los rasgos de sus individualidades terrenas. Algunas pueden recordar que una vez estuvieron en alguna otra parte y saber a qué acto se debe el castigo que están sufriendo, pero, en general, todos están sumidos y perdidos en su miseria actual. Así como cualquier perro está absorto en el estado de ser precisamente el perro que es, fascinado por los detalles de su vida actual —y como nosotros mismos estamos en general hechizados por nuestras actuales existencias personales— así también lo están los seres en los infiernos hindúes, jaina y budistas. No pueden recordar ningún estado anterior, ninguna vestidura usada en una existencia previa, sino que se identifican exclusivamente con lo que son ahora. Y ésta es, desde luego, la razón por la cual están en el infierno.

Tan pronto como esta idea india se hace presente al espíritu, se plantea la cuestión de saber por qué uno está obligado a ser lo que es. ¿Por qué tengo que llevar la máscara de esta personalidad que pienso y siento ser? ¿Por qué tengo que soportar este destino, las limitaciones, ilusiones y ambiciones de este papel peculiar que estoy obligado a representar? O bien, ¿por qué, si me he desprendido de una máscara, estoy de nuevo llevando otra ante las candilejas, representando otro papel en un escenario distinto? ¿Qué es lo que me impulsa a seguir así, a ser siempre algo particular, un individuo, con todos estos particulares defectos y experiencias? ¿Dónde y cómo podré alcanzar otro estado, el de no ser algo particular, acosado por limitaciones y cualidades que obstruyen mi ser puro y sin límites? ¿Podemos convertirnos en algo carente de todo matiz y color específicos, no definidos por una forma, no limitados por cualidades: algo que sea no específico y, por lo tanto, incapaz de ninguna vida específica?

Tales son las preguntas que conducen a los experimentos ascéticos y a la práctica del *Yoga*. Surgen de un melancólico cansancio de la voluntad de vivir. La voluntad se ha fatigado, por así decir, de las perspectivas de este infinito antes y después, como si un actor de pronto se aburriera de su oficio. Esta carrera intemporal de trasmigraciones se presenta como una condena a un pasado sin recuerdos y a un futuro sin proyectos. ¿Por qué preocuparnos de

ser lo que somos: hombre, mujer, campesino, artista, rico o pobre? Si ya he representado, sin recordarlos, todos los papeles y actitudes posibles, una y otra vez en el pasado irrecuperable y en mundos que se han disuelto, por qué sigo andando?

Sin duda llegaríamos a aborrecer la trillada comedia de la vida si no estuviéramos cegados, fascinados y engañados por los detalles del papel que representamos. Si no estuviéramos hechizados por el argumento del drama en que hemos sido atrapados en el presente, sin duda podríamos decidirnos a renunciar, a abandonar la máscara, el vestido, la parte, todo. No es difícil imaginar por qué, para algunos, podría llegar a ser fastidioso seguir con este permanente compromiso, representando personaje tras personaje en este inacabable repertorio de la vida. Cuando se siente la sensación de fastidio o de náusea (como ha ocurrido repetidas veces en la larga historia de la India), la vida se rebela, se levanta contra su elementalísima tarea o deber de seguir automáticamente adelante. Al pasar del individuo a la colectividad, este impulso da lugar a la fundación de órdenes ascéticas, como las de las comunidades jaina y budistas de monjes sin hogar: huestes de actores renegados, heroicos desertores, que se han exiliado a sí mismos de la farsa universal que es la fuerza de la vida.

Si estos renegados se tomaran la molestia de justificarse, discurrirían así:

"¿Por qué tiene que importarnos qué somos? ¿Qué interés auténtico tenemos con respecto a todos esos papeles que la gente continuamente está obligada a representar? Es realmente lamentable la situación del que ignora que uno ya ha representado toda clase de papeles, una y otra vez, haciendo de mendigo, de rey, de animal, de dios, y que la vida del actor no es mejor en un caso que en otro. Porque el hecho más evidente acerca del compromiso intemporal es que todos los objetos y situaciones del argumento ya se han ofrecido y perdurado en repetición indefinida a través de los milenios. Hay que ser completamente ciego para seguir sometiéndose a los hechizos de las mismas seducciones de antaño; sojuzgado por las engañosas tentaciones que han seducido a todo ser que haya vivido; saludando con expectación, como a una nueva y emocionante aventura, los mismos hechos triviales que han decepcionado indefinidamente nuestros deseos y experiencias; apegándose a una u otra ilusión. Y todo esto no es más que el resultado del hecho de que el actor sigue representando papeles, cada uno de los cuales aparentemente es nuevo, pero que ya ha sido desempeñado muchas veces, aunque con ropaje ligeramente distinto y con otros repartos. Sin duda es una *impasse* ridícula. La mente ha sido embrujada, atrapada por las presiones de una ciega fuerza vital que arremolina a las criaturas en una incesante corriente cíclica.

¿Y por qué? ¿Quién o qué lo produce? ¿Quién es el loco que mantiene esta absurda comedia en las tablas?"

La respuesta que habría que dar a quien no fuera capaz de descubrirla por sí mismo es: el hombre; el hombre mismo: cada individuo. La respuesta es evidente, porque cada uno sigue haciendo lo que siempre ha hecho, imaginando continuamente que hace algo diferente. Su cerebro, su lengua, sus órganos de acción están incurablemente dominados por un impulso de hacer algo; y el individuo lo hace. Así es como se crean nuevas tareas, contaminándose a cada minuto con nuevas partículas de materia kármica que ingresan en su naturaleza, afluyen a su mónada vital, mancillan su esencia y oscurecen su luz. Estas complicaciones lo atan a una lóbrega existencia de deseos e ignorancias, en la que atesora su transitoria personalidad como si fuera algo sustancial —adhiriéndose al breve hechizo de la confusa vida, que es lo único que conoce, acariciando este corto paso de la existencia individual entre la cuna y la pira funeraria— y así prolonga inconscientemente el tiempo de su esclavitud extendiéndolo indefinidamente en el futuro. Con su activa persecución de lo que concibe ser su propio bienestar o felicidad, o el de algún otro, solo consigue estrechar sus propias ligaduras y las de los demás.

6. El hombre cósmico

En el Cercano Oriente precristiano prevaleció la doctrina de que Dios tiene forma humana. Los hebreos, por ejemplo, aunque les estaba prohibido hacer imágenes de su divinidad, lo concibieron antropomórficamente. Jehová creó al hombre a su imagen y semejanza, y todos tenemos forma humana, como descendientes de Adán, porque Jehová tiene esa forma. Jehová es el Primer Hombre, Divino y eterno, mientras que Adán es solo el *primer hombre*, creado a imagen de Jehová, pero hecho de tierra y, por consiguiente, perecedero. Finalmente, Jesús es el *segundo* hombre, o el hijo del Hombre, que bajó de los Cielos para restaurar la perfección de la imagen creada.

En contraste con estas concepciones del Cercano Oriente, de origen sumerio y semítico, la tradición india aborigen, prearia —que es la representada por la religión de los jaina— considera que el Primer Hombre no es Dios (es decir, Dios como algo distinto de la materia, que crea el universo sacándolo de la materia como de un segundo principio diferente de la propia esencia divina) sino el organismo del universo. Según esta creencia, el universo entero tiene forma humana, no tuvo principio y no tendrá fin. El Primer Hombre no es el "espíritu" como algo distinto de la "materia", sino la

"materia espiritual" o "espíritu materializado". En este sentido, la filosofía del jainismo es monista.

Por otra parte, en su análisis de la psicología y del destino del *hombre*, el jainismo es dualista. A la mónada vital *(jīva)* se la considera como algo absolutamente diferente de la "materia kármica" (*a-jīva*, "no *jīva*") de las seis coloraciones[57] que la esclavizan y le impiden liberarse. El jainismo comparte esta concepción con la filosofía del *Sāṅkhya*, que tampoco es aria ni védica y que también hunde sus raíces en la cosmovisión de la India aborigen[58]. En efecto, en el *Sāṅkhya*, las mónadas vitales (llamadas *púruṣa)* se distinguen estrictamente de la materia inanimada (llamada *prákṛti)*, y se concibe que la meta de los esfuerzos espirituales del hombre consiste en realizar la separación de ambas.

Este dualismo radical de las primitivas concepciones jaina y *sāṅkhya* ofrece un notable contraste con el conocido "no dualismo" del brahmanismo clásico, expresado en las *Upániṣad*, en la *Bhágavad Gītā* y sobre todo en el *Vedānta*[59]. En efecto, según la enseñanza vedantina, la materia *(prákṛti)* es energía materializada *(prāṇa, śakti)*, la cual a su vez es la manifestación temporal de la esencia eterna, incorporal y supraespiritual que es el más íntimo Yo *(ātman)* de todas las cosas. El Yo *(ātman)* despliega el reino fenoménico de la materia *(prákṛti)* y simultáneamente entra en él bajo la forma de mónadas vitales o yoes individuales *(jīva, púruṣa)*. En otras palabras: todas las cosas, en todos sus aspectos, son solo reflejos del único eterno Yo *—Ātman-Brahman—* que por esencia está más allá de toda definición, nombre y forma[60].

En uno de los textos brahmánicos fundamentales[61] leemos, por ejemplo: *En verdad, lo no-existente estaba aquí en el principio.* Ese "no-existente" no debe considerarse simplemente como una nada, porque si así fuera no se hubiera dicho que "estaba". Luego en el texto encontramos esta pregunta: *¿Qué era este no-existente?* A lo cual se contesta: *Energía vital* (prāṇa).

Hablando juntas, las siete energías vitales *(prāṇa)* dicen[62]: *En*

[57] Cf. supra, pág. 187.

[58] Cf. supra, pág. 58, la nota del compilador.

[59] *Nota del compilador:* Este tema será tratado largamente infra, págs. 282-362. Zimmer por ahora se limita a decir que aunque la concepción jaina y *sāṅkhya* es dualista, y la védica y vedantina es no dualista respecto de la relación de la mónada vital *(jīva, púruṣa)* con la materia *(karman, prákṛti)*, ambas tradiciones presentan al Hombre Cósmico como idéntico al universo, no como un externo Dios, creador de algo absolutamente separado de él.

[60] Cf. supra, págs. 69-75.

[61] *Śátapatha Brā'hmaṇa* 6.1.1.109.

[62] *Prāṇa*, "aliento vital": los cinco (o generalmente siete) *prāṇa* constituyen las energías vitales de cada criatura; su alejamiento señala la muerte del

verdad, en el estado en que ahora nos encontramos, nunca seremos capaces de producir. Por lo tanto, de estos siete hombres [es decir, de ellas mismas] *hagamos un hombre. Convirtieron a los siete hombres* [ellas mismas] *en un hombre (...) Fue él quien llegó a ser el Señor de la Progenie.*

Y este Hombre, el Señor de la Progenie, sintió el deseo dentro de sí: "¡Quisiera ser más! ¡Quisiera parir!" Se esforzó y creó calor interno. Cuando se hubo esforzado y creado calor, sacó de sí, como su primera creación, el Poder Sagrado, es decir "la triple sabiduría" [los Veda]. *Esta triple sabiduría se convirtió en una sólida "plataforma" sobre la cual pudo pararse firmemente (...).*

Sobre este sólido lugar estuvo luego firmemente parado y ardió interiormente. Sacó de sí, del habla (vāc), *las aguas para que fueran el mundo. En verdad, el habla era suya; fue nacida de él. El habla llenó todo lo que hay aquí; todo lo que hay aquí lo llenó.*

Éste es un ejemplo de la versión mitológica de la concepción brahmánica clásica de la procesión de todo lo creado, en todos sus aspectos, a partir de lo Uno. El habla *(vāc,* es decir, la Palabra, o Verbo, *lógos*) y las aguas (compárese con *Génesis* 1:2) son aquí la autoescisión de la única Realidad ilimitada. El mundo de los nombres y las formas *(nāmarūpa)*[63], y de la polaridad sujeto-objeto se ha producido, y el estado de "oposición dual" (es decir, "espíritu" y "materia") se ha creado, como una emanación o autodivisión del Primer Hombre no dual. Todo toma parte y participa en su ser. Lo que a la vista parecería ser una esfera de principios duales ha procedido de esta Realidad única y *es* esa única Realidad. Por consiguiente los brahmanes, en su meditación, tratan de reducirlo todo de nuevo a ese "Uno sin segundo", en tanto que los jaina, en las suyas, separan (dentro de los límites de ese único Primer Hombre) el elemento espiritual (la mónada vital, *jīva*) con respecto a la materia *(karma, ajīva).* Sin embargo, en ambos casos —tanto según los jaina no arios como según los brahmanes indoarios— el Dios Universal (que es al mismo tiempo el universo) es simultáneamente "materia" y "espíritu". Este monismo cósmico coloca estas creencias muy lejos de la concepción judeocristiana ortodoxa.

Los partidarios de Swedenborg, sin embargo, traducen la idea cristiana de Dios como una gigantesca forma humana, en una figura que en cierto modo sugiere el Hombre cósmico de los jainas. Emanuel Swedenborg (1688-1772) experimentó en sus visiones la totalidad del cielo en esta forma antropomórfica. Su obra *El Cielo y sus maravillas, el mundo de los espíritus y el Infierno; narración basada*

---

ser individual; cf. infra, págs. 254-255. En el presente pasaje están personificados como siete sabios santos, o *Ṛṣi.*

[63] Cf. supra, págs. 23-24.

en cosas oídas y vistas[64] afirma: *Un arcano que el mundo todavía no conoce pero es bien conocido en los cielos, es que el cielo en su totalidad representa un solo hombre*[65]. Swedenborg continúa: *En realidad los ángeles no ven todo el cielo, colectivamente, en esa forma, porque la totalidad del cielo es demasiado vasta para que un ángel pueda captarla con la vista; pero en ciertas ocasiones los ángeles ven sociedades distantes, compuestas de muchos miles de ángeles, como un solo objeto de esa forma; y basándose en una sociedad, tomada como una parte, sacan conclusiones acerca del conjunto, que es el cielo*[66] *(...) Siendo así la forma del cielo, también es gobernado por el Señor como un solo hombre, y, de este modo, como un solo conjunto*[67].

En su obra *Sabiduría angélica acerca del Amor divino y de la Sabiduría divina* (1763), el mismo gran visionario describe nuevamente los cielos como un organismo humano, y dice: *Los cielos se dividen en dos reinos, uno llamado celestial, y el otro espiritual. En el reino celestial gobierna el amor al Señor; en el reino espiritual reina la sabiduría proveniente de ese amor. El reino donde gobierna el amor se llama reino cardíaco del cielo; el reino donde impera la sabiduría se llama el reino neumónico. Hay que saber que todo el cielo angélico en total representa un hombre, y ante Dios aparece como un hombre; en consecuencia, su corazón constituye un reino, y sus pulmones otro. En efecto: hay un movimiento neumónico y cardíaco general por todo el cielo, y un movimiento particular en cada ángel, originado en el movimiento general. El movimiento general cardíaco y neumónico procede sólo de Dios, porque el amor y la sabiduría solo provienen de Él*[68]; es decir, el cielo tiene la forma de un hombre gigantesco, y esta forma está animada en todas sus partes por el movimiento cardíaco que es el amor divino, que procede incesantemente de Dios, así como por el movimiento neumónico o respiratorio, que es la razón divina. Dios no es idéntico al gigantesco organismo antropomórfico formado por todos los estratos del cielo, pero lo impregna con su amor y con su sabiduría, y éstos, a su vez, impregnan el organismo, como la sangre del corazón y el aire de los pulmones impregnan el cuerpo humano.

La diferencia más importante entre este Hombre Cósmico occidental y el Hombre Cósmico indio reside en que en la revisión de Swedenborg solamente el cielo está formado de acuerdo con la divina

[64] Publicado por primera vez en latín (Londres, 1758); trad. inglesa por el Rev. Samuel Noble, Nueva York, 1883.

[65] Ib. § 59.

[66] Ib. § 62.

[67] Ib. § 63.

[68] Publicado por la American Swedenborg and Publishing Society, Nueva York, 1912; § 381.

imagen humana (que es semejante a la forma arquetípica de Dios mismo), mientras que en el jainismo el divino organismo antropomórfico comprende la totalidad del universo, incluyendo hasta sus estratos infrahumanos: animales y plantas que carecen de las facultades humanas superiores —amor y espiritualidad— y también la materia inorgánica y los elementos mudos. Esto concuerda con la finalidad universal de la doctrina india de la perfección, trasformación y redención, que no solo incluye a seres humanos sino también a todo lo que existe. Aunque sumidos en las tinieblas, los animales y hasta los átomos buscan la salvación. Están destinados a ser enseñados y guiados por los salvadores universales y a ser iluminados y redimidos, porque son miembros de la universal hermandad de mónadas vitales. Su destino consiste, finalmente, en trascender las servidumbres del *karman* de las seis coloraciones.

Porque Dios es un Hombre —leemos también en *El Amor divino y la Sabiduría divina* de Swedenborg (y aquí resulta evidente que la forma humana de los cielos puede identificarse con Dios mismo)—, *todo el cielo angélico en conjunto parece un solo hombre y se divide en regiones y provincias según los miembros, vísceras y órganos del hombre. Así, hay sociedades del cielo que constituyen la provincia de todas las cosas que están en el cerebro, de todas las cosas de los órganos faciales y de todas las cosas de las vísceras del cuerpo. Estas provincias están separadas entre sí como aquellos órganos lo están en el hombre; además, los ángeles saben en qué provincia del hombre están. Todo el cielo se parece al hombre porque "Dios es un hombre. Dios es también cielo", porque los ángeles, que constituyen el cielo, reciben del Señor el amor y la sabiduría, y los recipientes son imágenes*[69]. Desde luego, el corolario es que el organismo humano es un reflejo de los cielos. *La multitud de pequeñas glándulas* (que constituyen el cerebro humano) *también puede compararse a la multitud de sociedades angélicas de los cielos, que son innumerables, y que, según se me ha dicho, "tienen el mismo orden que esas glándulas"*[70].

No me ha sido dado ver qué forma tiene el infierno en conjunto: solo se me ha dicho que, así como el cielo universal, visto colectivamente, es como un hombre, así también el infierno universal, colectivamente considerado, es como un diablo y también puede presentarse a la vista en la forma de un diablo[71] *(...). Hasta ahora, en el mundo se ha supuesto que hay cierto diablo individual que domina los infiernos, y que fue creado como ángel de la luz, pero que luego se rebeló y fue arrojado al infierno junto con su cuadrilla. La razón por la cual ha prevalecido esta creencia es que*

[69] Ib., § 288. Entre comillas de Zimmer.

[70] Ib., § 366. Entre comillas también de Zimmer.

[71] Swedenborg, *Heaven and Its Wonders and Hell*, § 553.

en la Palabra se menciona al Diablo y a Satán, y también a Lucifer; y en estos pasajes la Palabra ha sido interpretada en sentido literal; pero la verdad es que el Diablo y Satán en esos textos significan el Infierno. El Diablo quiere decir el Infierno que está atrás, habitado por la peor clase de espíritus, llamados genios malignos; y Satán quiere decir el infierno que está adelante, cuyos habitantes no son tan malos y se llaman espíritus malignos. Por otra parte, Lucifer quiere decir los habitantes de Babel o Babilonia, que son los que pretenden extender su autoridad hasta el mismo cielo[72].

En el Gran Hombre, que es el cielo, los que están colocados en la cabeza gozan de cada bien mucho más que todos los otros, pues gozan de amor, paz, inocencia, sabiduría e inteligencia y, por lo tanto, de alegría y felicidad. Éstos influyen en la cabeza y en todo lo que pertenece a la cabeza del hombre y corresponde a ella. En el Gran Hombre, que es el cielo, los que están colocados en el pecho gozan el bien de la caridad y de la fe (...) En el Gran Hombre o cielo, los que están colocados en los ijares y en los órganos de la generación relacionados con ellos, son los que están eminentemente establecidos en el amor conyugal. Los que están colocados en los pies se hallan establecidos en el más bajo de los bienes del cielo, llamado bien espiritual-natural. Los que se encuentran en los brazos y en las manos están en el poder de la verdad derivado del bien. Los que están en los ojos son eminentes por su entendimiento. Los que están en los oídos, se destacan por su atención y su obediencia. Los que están en las narices, se distinguen por su percepción. Los que están en la boca y en la lengua, son los que sobresalen en el razonamiento basado en el entendimiento y en la percepción. Los que ocupan los riñones están establecidos en una verdad de carácter penetrante, discriminador y castigador. Los que se encuentran en el hígado, el páncreas y el bazo están establecidos en la purificación del bien y de la verdad por varios métodos. Y lo mismo con respecto a los otros miembros y órganos. Todos influyen en las partes similares del hombre y corresponden a ellas. El influjo del cielo alcanza a las funciones y usos de los miembros, y como estos usos proceden del mundo espiritual, se revisten de formas mediante los materiales que se encuentran en el mundo natural, y así se presentan en los efectos. Por esta razón hay correspondencia entre ellos[73] *(... En general, el tercer cielo o cielo supremo constituye la cabeza, hasta la altura del cuello; el segundo cielo, o cielo intermedio, constituye el pecho o cuerpo hasta los ijares y rodillas; el cielo inferior o primer cielo constituye las piernas y los pies hasta*

72 Ib., § 544.

73 Ib., § 96. Compárese con la idea india del microcosmo como asiento de fuerzas divinas que desempeñan el papel de los sentidos y de las otras facultades; como, por ejemplo, en el himno del *Atharva Veda* citado supra, págs. 20-21.

las plantas, como también los brazos hasta los dedos, porque los brazos y las manos son partes que pertenecen a los órganos inferiores del hombre, aunque estén a los costados[74].

La relación, asombrosamente estrecha, que esta imagen antropomórfica guarda con respecto al Hombre Cósmico de la religión jaina resultará evidente en la exposición, que haremos en el próximo capítulo, del método jaina para ascender al hueco que ocupa la parte superior del cráneo del Gran Hombre que es el universo de los jaina.

7. La doctrina jaina de la esclavitud

Según la pesimista filosofía de los jaina, todo pensamiento y todo acto ocasionan una acumulación de nueva sustancia kármica. Seguir viviendo significa seguir siendo activo, tanto en el habla como en el cuerpo o la mente; significa seguir haciendo algo cada día. Como resultado de ello, se acumulan involuntariamente los "gérmenes" de la acción futura, que crecen y maduran convirtiéndose para nosotros en "frutos" de futuros sufrimientos, alegrías, situaciones y existencias. A estos "gérmenes" se los representa como partículas que entran en la mónada vital y se alojan en ella, donde, a su debido tiempo, se transforman en las circunstancias de la vida que producen éxitos o calamidades y tejen la máscara —la fisonomía y el carácter— del individuo que se desarrolla. El proceso de la vida misma consume la sustancia kármica, quemándola como un combustible, pero al mismo tiempo atrae nuevos materiales al centro ardiente de las operaciones vitales. De este modo, la mónada vital vuelve a ser infectada por el *karman,* pues se introducen nuevos gérmenes que darán fruto en el futuro. Así se mantienen en funcionamiento dos procesos contradictorios pero exactamente complementarios. Las simientes, los materiales kármicos, se están desgastando siempre con rapidez, debido a los actos conscientes e inconscientes del sistema psicosomático, pero esos mismos actos recargan continuamente los acumuladores kármicos. De aquí que la conflagración que es nuestra vida siga crepitando.

Este doble y continuo proceso de autoabastecimiento (en el cual las sustancias seminales kármicas de las seis coloraciones[75] se consumen en los sucesos que vuelven a colmarlas) se considera que tiene lugar —en un sentido muy literal, físico— en el cuerpo o esfera sutil de la mónada vital (*jīva*) [76]. La continua afluencia (*ā'srava*) [77] de materia sutil que entra en la mónada vital se asemeja

[74] Ib., § 65.
[75] Cf. supra, pág. 187.
[76] Cf. supra, págs. 185-187.
[77] Cf. supra, pág. 188.

a la introducción de colorantes líquidos que la tiñen, pues la mónada vital es un cristal sutil que, en su estado prístino, antes de ser teñido por la materia kármica, es inmaculado, incoloro y perfectamente transparente; la corriente que entra en el cuerpo claro lo oscurece, lo infecta con el color *(leśyā)* correspondiente al carácter moral del acto realizado. Los actos virtuosos y los delitos menores, veniales, confieren *leśyā* relativamente leves, no muy oscurecedoras (desde suaves tonos blanquecinos, amarillos y rojos violentos, hasta matices ahumados, como ya hemos visto), pero los pecados capitales producen manchas más oscuras (azul oscuro y negras). Según la concepción jaina, el peor delito que uno puede cometer es el de matar o herir a un ser vivo: *hiṁsā,* "el intento de matar" (de la raíz verbal *han-,* "matar"). *Ahiṁsā,* "no dañar" en el sentido de no hacer mal a *ninguna* criatura, es, en consecuencia, la primordial regla jaina de virtud.

Este bien definido principio se basa en la creencia de que todas las mónadas vitales son fundamentalmente hermanas, y al decir "todas" queremos decir no solo seres humanos sino también animales y plantas y hasta las moléculas o átomos de materia que habitan en ellos. Si uno mata a uno de estos prójimos, aun accidentalmente, este hecho oscurece el cristal de la mónada vital con un tinte intensísimo. Por ello los animales de rapiña, que se alimentan de las criaturas a las que han dado muerte, están siempre infectados de *leśyā* de tonos muy oscuros. Del mismo modo, las mónadas vitales de quienes se ocupan profesionalmente en matar, como los carniceros, cazadores y guerreros, carecen totalmente de luz.

El color del cristal monádico indica qué reino del universo —alto o bajo— el individuo pasará a habitar. Los dioses y los seres celestiales tienen los tonos más brillantes; los animales y los torturados inquilinos del infierno son los más oscuros. A lo largo de toda la vida, el color del cristal cambia continuamente de acuerdo con la conducta moral del ser vivo. En la gente desinteresada y compasiva, inclinada a la pureza, la abnegación, la iluminación y la liberación, el cristal se aclara continuamente, hasta que por último los colores más suaves prevalecen; mientras que en los egoístas, imprudentes y descuidados —que, en su futuro nacimiento, están condenados a hundirse en las torturas del infierno o en los reinos inferiores del mundo animal, donde se devorarán entre sí—, la oscuridad del cristal se torna negra. Según su color, la mónada vital asciende o cae (literalmente) en el cuerpo del Ser Universal.

Esta doctrina simple y literal acerca del vicio y la virtud universales fue desarrollada por un grupo de hombres ascéticos y santos que, negándose a sí mismos, renegaron de la lucha por la vida, y fue aceptada por una pacífica burguesía vegetariana compuesta de mercaderes, cambistas y artesanos. Aparentemente se remonta hasta las épocas más remotas de la India. La teoría de los

colores kármicos no es peculiar de los jaina, sino que parece haber formado parte de la tradición general prearia, conservada en el Mágadha (India nororiental), donde la había restablecido en el siglo v a. C. cierto número de maestros no brahmánicos. Constituye una psicología arcaica, ingenuamente materialista, diametralmente opuesta a las principales doctrinas de la tradición védica. Y, sin embargo, la gráfica metáfora del cristal teñido fue recogida por la compleja corriente de la enseñanza clásica india, que se desarrolló cuando la antigua ortodoxia brahmánica y las tradiciones no arias, no menos antiguas, finalmente se unieron. En el *Sāṅkhya* ocupa una posición destacada y sirve para ilustrar la relación entre la mónada vital y el contexto de esclavitud que retiene a la mónada hasta que el conocimiento discriminador finalmente surge y disuelve las cadenas. Del *Sāṅkhya* pasó al pensamiento budista y brahmánico.

Tal como se lo representan los jaina, el progreso del individuo hacia la perfección y emancipación es el resultado de un verdadero proceso físico de limpieza que tiene lugar en la esfera de la materia sutil; literalmente, una limpieza de la cristalina mónada vital. Cuando ésta se ha librado por completo de toda contaminación producida por las coloraciones kármicas, literalmente puede decirse que brilla con transparente lucidez, porque el cristal de la mónada vital es, por sí mismo, absolutamente diáfano. Además, cuando se lo limpia, puede revelar en seguida la suprema verdad del hombre y del universo, reflejando la realidad tal como es. Tan pronto como se quita la sustancia kármica de las seis coloraciones que oscurece el cristal, desaparece también la ignorancia. Esto significa que la omnisciencia coexiste con el supremo estado de absoluta claridad de la mónada vital, y esto, precisamente, es la liberación. La mónada ya no está obnubilada por oscuras pasiones, sino despejada, libre, sin las limitaciones de las cualidades particularizadoras que constituyen la individualidad. Ya no se siente la universal obligación de seguir usando la máscara de alguna azorada personalidad: la máscara de hombre, animal, alma torturada o dios.

8. La doctrina jaina de la liberación

La sabiduría trascendental que libera de la ronda de renacimientos y que se identifica con la liberación misma, es considerada como una doctrina secreta de la tradición brahmánica, en la que fue introducida como una nueva revelación en el período, comparativamente reciente, de las *Upániṣad*. Los sabios arios de la edad védica ignoraban la doctrina de la transmigración, la cual tampoco se mencionaba en ninguna de las partes que componían el plan de estudios védicos ortodoxos que siglos más tarde el sabio brahmán

Ā'ruṇi comunicó a su hijo Śvetaketu [78]. La idea de la rueda del infortunio pertenece en realidad a la tradición no aria, aborigen, de los clanes nobles que en tiempos del Mahāvīra y el Buddha criticaron las limitaciones de la ortodoxia brahmánica, y fue impartida sin restricciones a los brahmanes espiritualmente capacitados, cuando los altivos conquistadores finalmente condescendieron a solicitar esa instrucción. En efecto, la sabiduría de los sabios no arios nunca había sido exclusiva en el mismo sentido en que lo era la de los brahmanes védicos. Las enseñanzas jaina, budistas y otras afines de la heterodoxia hindú [79] no se mantienen en secreto como las poderosas fórmulas de las familias brahmánicas. Se considera que pertenecen a todos, y que el único requisito para comunicarlas es que el candidato haya adoptado una forma de vida ascética después de haber cumplido con las disciplinas preliminares de sus deberes seculares normales; es decir, su exclusividad no es genealógica sino solo espiritual [80].

En el brahmanismo védico, el culto doméstico presta servicios a los Padres fallecidos que han sido enviados al Mundo de los Padres y que necesitan ofrendas atávicas para no ser destruidos por la disolución absoluta *(nivṛtti)*. En otras palabras, el culto sirve para que la vida continúe: defiende al muerto contra la terrible "nueva muerte" *(púnar-mṛtyu)* que pondría punto final a su existencia. Estas ideas son diametralmente opuestas a la principal preocupación de la India prearia aborigen, que, como hemos visto, era el temor de que la ronda de dolores *no* acabara nunca. Los ritos del culto secular, en este caso, no se practicaban para prolongar la existencia sino para mejorarla, para impedir los infortunios y sufrimientos durante esta vida y evitar el descenso a los dolorosos purgatorios o el renacimiento en el reino animal. La bienaventuranza celeste era deseada como infinitamente preferible a las agonías de los ámbitos inferiores, pero más allá de ella había todavía un bien superior, conocido por aquel que nunca volvería a asumir ninguna forma.

Omnis determinatio est negatio: toda determinación de la mónada vital por obra del influjo kármico que produce la individualización disminuye su poder infinito y niega sus posibilidades supremas. De aquí que la finalidad propia sea la *restitutio in integrum,* la restitución de la mónada vital a su innato estado ideal. A esto en sánscrito se lo llama *kaivalya,* "integración", restauración de las facultades que temporariamente han sido paralizadas por el oscurecimiento... Todos los entes que vemos en el mundo se en-

[78] *Chāndogya Upániṣad* 6; cf. infra, págs. 266-268.

[79] Sobre la significación de los términos "ortodoxo" y "heterodoxo" en este contexto, cf. supra, pág. 59, la nota del compilador.

[80] Cf. supra, págs. 58-59.

cuentran en diferentes grados de imperfección, pero pueden perfeccionarse si hacen esfuerzos adecuados y obtienen el consiguiente conocimiento. Todos los entes están destinados a ser omniscientes, omnipotentes, ilimitados y libres: en esto consiste su íntima dignidad. Potencialmente participan de la plenitud de la vida, que es divina; esencialmente constituyen la riqueza y plenitud de la bienaventurada energía. Y sin embargo viven penando. La finalidad de los hombres tiene que ser la de conseguir que se manifieste el poder que en ellos está latente, quitando todos los obstáculos que se interpongan en el camino.

Aunque por cierto esta concepción no pertenecía originalmente a la religión aria de los dioses védicos y era en realidad diametralmente opuesta a su concepción de la naturaleza y destino del hombre, se fundió con ella durante el primer milenio anterior a la era cristiana y desde entonces constituye una de las doctrinas fundamentales de la filosofía clásica india. Penetra en la totalidad del pensamiento brahmánico durante todo el período de las *Upániṣad*, en el que se proclama que la única actividad digna del que ha nacido es procurar la realización del Yo divino interior. Sin embargo, es importante observar que entre la concepción jaina y la del brahmanismo del primer milenio (tal como lo representan típicamente las *Upániṣad*) hay tantas diferencias como similitudes. También la doctrina budista es muy diferente, pues mientras que la filosofía jaina se caracteriza por un estricto materialismo mecanicista con respecto a la sustancialidad sutil de la mónada vital y el aflujo kármico, y al estado en que se encuentran los liberados, las *Upániṣad* y las escrituras budistas, en cambio, presentan una concepción inmaterialista, psicológica, de las mismas cuestiones. Esta diferencia fundamental afecta a todos los detalles; no solo los de la cosmología y la metafísica en cuestión, sino también los de sus códigos morales.

Por ejemplo, si un monje jaina ingiere inadvertidamente un bocado de carne al tragar la comida que ha recogido en su escudilla durante su diario recorrido de mendicante (a las puertas de la ciudad o aldea por donde pase en el curso de su errático peregrinaje), el cristal de su mónada vital queda automáticamente manchado por un aflujo oscuro, como efecto mecánico del hecho de haber comido la carne de un ser sacrificado. Dondequiera camine el ascético jaina, tiene que barrer el camino con una escobilla a fin de que sus pies no pisen ninguna pequeña criatura viva. El monje budista, por el contrario, anda sin escobas. Se le enseña a prestar constante atención no a dónde pone el pie sino a sus sentimientos e intenciones. El monje budista tiene que ser "plenamente consciente y lleno de autocontrol" (*smṛ'timant samprajānan*), cuidadoso, atento y con su sentido de la responsabilidad constantemente alerta. Con respecto a la carne, es culpable sólo si la desea o si el

animal ha sido sacrificado expresamente para él y él lo sabe. Si accidentalmente recibe algunos trozos junto con el arroz que se le ofrece, puede comerlos con el resto del plato sin contaminarse.

La concepción budista del progreso hacia la pureza, el desapego y la iluminación final se basa en un principio de vigilia fundamentalmente moral, es decir, en la vigilancia de los propios sentimientos e inclinaciones. Lo que importa no es el hecho sino la actitud que asumimos con respecto a él. En otras palabras, el *camino budista es una disciplina de control psicológico; por lo tanto*, la doctrina budista carece de teorías acerca del aflujo kármico sutil o el sutil cristal imperecedero de la mónada vital. Estas dos ideas son descartadas como errores materialistas, causados por la ignorancia del primitivismo y no verificados por la experiencia interna. Se considera que pertenecen a la gran marisma de abstracto saber metafísico y biológico que solo sirve para envolver y atrapar la mente humana; ideas que, más que para liberarnos de las esferas del dolor y el nacimiento, sirven para encadenarnos a ellas. En efecto, la concepción de la realidad psíquica que tiene quien practica el budismo se basa en sus experiencias de *yoga* (técnicas para desprenderse de toda clase de idea fija y actitud mental permanente), las cuales lo llevan inevitablemente a una completa espiritualización no solo de la idea de liberación sino también de la de esclavitud. El budista consumado no se aferra, en última instancia, a ninguna clase de idea, ni siquiera a la del Buddha ni a la del camino doctrinal ni a la de la meta que ha de alcanzarse.

El jainismo, por el contrario, es ingenuamente materialista en su concepción simple y directa del universo, de las huestes de mónadas que llenan la materia como si fueran sus moléculas o elementos vivos y del problema de la liberación. Según este sistema de positivismo arcaico, el cristal de la mónada vital es realmente (es decir, físicamente) manchado y oscurecido por los diferentes colores de la afluencia kármica, y así ha ocurrido desde los tiempos más remotos. Para llevar a la mónada a su estado propio hay que cerrarle todas las puertas por donde pueda entrar nueva sustancia kármica y mantenerla así para interrumpir el proceso del automático "aflujo de las seis coloraciones" (*ā'srava*). Cerrar las vías de acceso significa abstenerse de toda clase de actividad. Entonces la materia obnubiladora que ya se halla en el interior se irá consumiendo lentamente, transformándose automáticamente en los sucesos naturales del proceso biológico[81]. Las actuales semillas kármicas crecerán y darán sus inevitables frutos en forma de sufrimientos y experiencias físicas, y así la mancha irá desapareciendo gradualmente. Por último, si no se permite que ingresen nuevas

[81] *Cf. supra*, págs. 201-202.

partículas, se conseguirá automáticamente la translúcida pureza de la mónada vital.

El monje jaina no responde de ninguna manera a los sucesos que afligen a su persona o que tienen lugar ante su vista. Somete su físico y su psique a una extremada preparación de ascético retraimiento y llega a ser realmente indiferente a los asaltos del placer y del dolor y a todos los objetos, tanto deseables como repugnantes o aun peligrosos. Se opera en él un incesante proceso de limpieza, una severa y difícil disciplina mental de concentración interior, cuyo calor *(tapas)* consume las semillas kármicas que quedaban de antes. Así la mónada vital gradualmente se aclara y alcanza su intrínseca pureza cristalina, mientras el actor obstinadamente se niega a seguir participando en el drama que se representa en el teatro de la vida. Su meta es alcanzar un estado de parálisis psíquica intencional. Rechazando toda clase de máscara y manteniéndose con sublime terquedad en su invencible negativa a colaborar, finalmente triunfa. La activa hueste de actores que llena el universo, todavía encantados con sus papeles y deseosos de seguir rivalizando ante las candilejas, cambiando máscaras y papeles de vida en vida, representando todos los sufrimientos, hazañas y sorpresas de sus biografías, se apartan de él y lo dejan ir. Ha escapado. Por lo que al mundo atañe, es un tonto inservible.

Como hemos dicho, al estado final así alcanzado por el monje jaina se lo llama *kaivalya*, "aislamiento", "perfección por la integración", lo cual significa liberación absoluta, pues cuando todas las partículas de sustancia kármica se han consumido y no se ha permitido la entrada a nuevos gérmenes, ya no queda ninguna posibilidad de que madure una nueva experiencia. Hasta el peligro de convertirse en un ser celestial ha quedado conjurado; por ejemplo, el de ser un rey de los dioses, un Indra que gobierna al rayo y que en dominios de sublime felicidad, durante períodos de océanos de tiempo, goza los deliciosos frutos de su virtuosa conducta en vidas anteriores. Todos los lazos que ataban la mónada vital a reinos de existencia superior o inferior han quedado disueltos. No queda coloración como marca de parentesco que obligue a asumir el atuendo de algún elemento, planta, animal, ser natural o sobrenatural; ni mancha de ignorancia que obligue a proseguir la marcha. Y aunque el cuerpo pueda quedar intacto por unos días más, hasta que su metabolismo haya cesado por completo, el centro de atracción de la mónada vital ya se ha elevado muy por encima de los sinsabores de la vida.

En efecto: aunque la materia kármica es sutil, posee un peso que tira a la mónada hacia abajo, reteniéndola en alguna de las esferas de la acción ignorante; la ubicación precisa de la mónada en estas esferas depende de su densidad o peso específico, dado por su coloración. Las *leśyā* más oscuras —azul intenso, negras— man-

tienen a la mónada en los pisos más bajos del universo, en las cámaras subterráneas del infierno o en los mundos de la existencia mineral o vegetal, en tanto que, al aclararse el color, la mónada pierde una parte de su peso y sube a alguna de las esferas más altas, llegando acaso al reino humano —situado en la superficie de la tierra, plano intermedio del universo de múltiples estratos— o aun a las sublimes moradas superiores de los seres divinos. Pero cuando alcanza el supremo estado de aislamiento *(kaivalya)* y ha quedado absolutamente depurada, descargada del último gramo de lastre kármico, la mónada se eleva con irresistible empuje atravesando todos los estratos correspondientes a los seis colores y llega al cenit, como una burbuja de aire ingrávida. Allí permanece por encima del ciclo de corrientes de vida que agitan de uno u otro modo todos los reinos inferiores. Ha dejado atrás para siempre el activo teatro de máscaras que cambian continuamente.

En los textos jaina se emplea con frecuencia la metáfora de la burbuja. La mónada vital se eleva, pasando por las regiones celestiales de los dioses, donde hay seres luminosos que, aún cargados con el peso de su virtuoso *karman*, gozan de los frutos de sus vidas anteriores donde realizaron buenas acciones y tuvieron buenos pensamientos. Iluminado con luz propia, transparente, el globo sube hasta la cúpula del universo, la esfera más alta, llamada "levemente inclinada" *(īṣat-prāgbhāra)*, más blanca que la leche y que las perlas, más resplandeciente que el oro y el cristal, con la forma de una divina sombrilla. Otra metáfora compara a la mónada vital con una calabaza convertida en frasco o botella, a la que se le ha quitado la pulpa y se le ha cubierto la cáscara con capas de barro para aumentar su solidez; pero, a medida que la cubierta se va disolviendo, la calabaza recobra su natural liviandad y, como está llena de aire, se torna más liviana que el agua y automáticamente se eleva del fondo del estanque a la superficie. Con un movimiento automático similar, una vez desembarazada de sustancia kármica, la mónada vital se eleva desde las profundidades de su prisión: este mundo submarino de capas encubridoras y de máscaras de la existencia individual. Despojada de los rasgos característicos de cualquier forma de existencia particular —la naturaleza de este u otro hombre, animal o ser divino— se torna anónima, completamente ingrávida, absolutamente libre.

Al universo a través del cual asciende la burbuja o calabaza se lo representa en forma de un colosal ser humano: un varón o hembra prodigioso, cuyo organismo macrocósmico comprende las regiones celeste, terrestre e infernales, todas ellas habitadas por innumerables seres[82]. El coloso masculino condice con el viril ascetismo de los monjes y santos jaina, en tanto que la figura feme-

[82] Compárese con la visión de Swedenborg, supra, págs. 197-201.

nina refleja el antiguo concepto preario de la Madre Universal. El culto de la Diosa madre se remonta a la época neolítica, en la que se había difundido por toda el Asia occidental y las tierras que rodean el Mediterráneo. Se han encontrado imágenes de estas diosas inclusive en yacimientos del período paleolítico. Y hasta hoy su culto sobrevive en el hinduismo popular. La concepción jaina representa una prodigiosa forma humana, masculina o femenina, cuyos límites constituyen los confines del universo. A la superficie de la tierra, escenario de la especie humana, se la considera situada a nivel de la cintura. Las regiones infernales ocupan un plano inferior, en la cavidad pelviana, los muslos, las piernas y los pies, en tanto que las de la beatitud celeste, estratificadas unas sobre otras, se encuentran en el pecho, los hombros, el cuello y la cabeza[83]. La región del supremo aislamiento *(kaivalya)* está en la coronilla, por dentro, en la cúpula de la bóveda craneana[84].

Tras este peregrinaje de innumerables existencias por los diferentes estratos inferiores, la mónada vital se eleva a la zona craneana del ser macrocósmico, liberada del peso de las sutiles partículas kármicas que anteriormente la retenían impidiéndole ascender. Ya no puede ocurrirle nada, porque ha dejado a un lado los rasgos de la ignorancia, los pesados velos de la individualidad que son las causas que precipitan los sucesos biográficos. Decididamente, de una vez para siempre, se ha liberado del torbellino. Ahora, carente de nacimiento y de muerte, está suspendida más allá de la ley cíclica de la causalidad kármica, como una gota de agua destilada lo está de un cielo raso o de la parte inferior de la tapa de un hervidor. Allí, suspendida en el interior de la cúpula del divino Ser cósmico con todas las otras mónadas vitales liberadas, permanece para siempre. Desde luego, todas las mónadas que alcanzan este estado se parecen entre sí como otras tantas gotas. En efecto: son partículas puras, existencias serenas purgadas de las imperfecciones que constituyen la individualidad. Las máscaras, los anteriores rasgos personales, han sido eliminados junto con la materia seminal que hubiera madurado convirtiéndose en futuras experiencias. Libres de coloración, sabor y peso, los sublimes cristales son ahora absolutamente puros, como las gotas de la lluvia que caen de un cielo claro, inmaculado e insípido.

[83] Hay, por ejemplo, una clase de eminentes seres divinos llamados *graiveyaka*, "pertenecientes al cuello *(grīvā)* o alojados en él". Cf. supra, pág. 160.

[84] Estas esferas interiores al cuerpo del ser macrocósmico tienen como paralelos aproximados (aunque no exactamente iguales) los "centros" *(cakra)* del cuerpo humano descritos por el *Haṭha-Yoga* y el *Kuṇḍalinī-Yoga* (cf. infra, págs. 450-451). Las técnicas de *yoga* se remontan, como las doctrinas de los jaina, a la antigüedad india prearia. No están incluidas entre las doctrinas védicas originales de la ortodoxia ario-brahmánica.

Además, como han sido exoneradas de las facultades sensoriales inherentes a todos los organismos (que causan sonidos, vistas, olores, sabores y sensaciones de tacto), las mónadas vitales liberadas están *más allá* del *entendimiento condicionado* que determina los modos de ser de las diferentes especies, humana, animal, vegetal y aun inorgánica. No perciben ni piensan, pero se percatan directamente de todo. Conocen la Verdad precisamente como es. Son omniscientes, como lo sería la mera fuerza vital si pudiera ser liberada de las oscuridades modificadoras de los organismos específicos, cada uno de los cuales tiene facultades sensoriales e intelectuales de alcances limitados. Porque tan pronto como se eliminan las limitaciones que hacen posibles las experiencias particulares, se logra la intuición perfecta de todo lo cognoscible. La necesidad de experiencia se disuelve en conocimiento infinito. Tal es la significación *positiva* del término y del estado de *kaivalya*.

Esto nos recuerda la protesta del poeta y filósofo francés contemporáneo, Paul Valéry, que en su ensayo *Monsieur Teste* escribe: *Hay personas que tienen la sensación de que sus sentidos las separan de lo real, del ser. Esta sensación les* infecta *sus demás sentidos. Lo que veo me ciega. Lo que digo me ensordece. Lo que sé me vuelve ignorante. En tanto y en la medida en que sé soy ignorante. Esta iluminación que brilla ante mí es una venda que recubre una noche o una luz más... ¿Más qué? Aquí se cierra el círculo de esta extraña inversión: el conocimiento como una nube sobre el ser; el mundo brillante, como una niebla y opacidad. Sacad todo, para que pueda ver*[85]. Este grito de protesta y la teoría del conocimiento en que se funda se hallan notablemente cerca de la vieja idea sostenida por el jainismo: la de que las diferentes facultades del entendimiento humano nos limitan.

Pero los *Tīrthāṅkara* han perdido hasta la facultad de sentir, pues ésta también pertenece a la estructura de la carne, al sufriente ropaje de sangre y de nervios. De aquí que sean completamente indiferentes para todo lo que ocurre en los mundos de los estratos que han dejado atrás, en los planos inferiores. No los conmueve ninguna plegaria ni ningún acto de devoción. Tampoco descienden ni intervienen en la Ronda universal como lo hace, por ejemplo Viṣṇu,

[85] *"Il y a des personnages qui sentent que leurs sens les séparent du réel, de l'être. Ce sens en eux* infecte *leurs autres sens.*

Ce que je vois m'aveugle. Ce que j'entends m'assourdit. Ce en quoi je sais, cela me rend ignorant. J'ignore en tant et pour autant que je sais. Cette illumination devant moi est un bandeau et recouvre ou une nuit ou une lumière plus... Plus quoi? Ici le cercle se ferme, de cet ètrange renversement: la connaissance, comme un nuage sur l'être; le monde brillant, comme une taie et opacité.

"Ôtez toute chose que j'y voie." (Paul Valéry, *Monsieur Teste*, nueva edición, Paris, 1946, págs. 60-61.)

la divinidad suprema de los hindúes, que periódicamente envía una partícula de su esencia trascendente como Encarnación para que restaure el orden divino del universo trastornado por tiranos temerarios y demonios egoístas [86]. Los *Tīrthāṅkara* jaina están totalmente separados. Pero el devoto jaina les rinde culto sin cesar, concentrando su piadosa atención en sus imágenes, como medio de progresar en su purificación interior. Y a veces los celebra junto con los dioses populares hindúes del hogar y de la aldea; pero esta celebración no tiene el mismo sentido en el caso de los *Tīrthāṅkara,* porque los dioses proporcionan bienestar temporal, protegiéndonos de los demonios que producen enfermedades y desastres, y en cambio el culto de los *Tīrthāṅkara* –los "Vencedores", los "Héroes", los "Autores del cruce"– impulsa a la mente hacia su bien supremo, que es la paz eterna, allende las alegrías y sufrimientos de la ronda universal.

9. La doctrina de Máskarin Gosāla

Los ascetas indios llevan un bastón: *máskara, daṇḍa.* Por esta razón, los monjes vedantinos a veces son llamados *eka-daṇḍin,* "portadores de un bastón"; o, también, *haṁsa,* "ganso salvaje o cisne", por ser vagabundos como los grandes pájaros que emigran de las selvas del sur a los lagos del Himalaya, sintiéndose como en su casa lo mismo en el alto cielo que sobre las aguas de la llanura terrestre. *Daṇḍin,* "el portador de un bastón", denota, en general, al peregrino asceta *(sannyāsin),* tanto si es de las órdenes brahmánicas como si es de las jaina. Los monjes budistas también llevan un bastón, pero el suyo se llama *khákkhara* porque tiene un conjunto de anillos que producen un monótono chacoloteo *(khak)* que anuncia la proximidad del silencioso mendicante que camina por la calle o viene con su platillo en busca de su comida diaria. El monje budista nunca pide limosna: se detiene silenciosamente en el umbral esperando a ver si le dan algo, y cuando la escudilla ha sido llenada vuelve a partir, sin decir palabra. Solo se oye el ruido de su *khákkhara,* que es como el sonido del bastón del *Bodhisattva* llamado Kṣiti-garbha, "Aquel cuya matriz fue la tierra" o el que nació de la tierra". Kṣiti-garbha con su *khákkhara* vaga eternamente a través de las esferas del infierno, consolando a los seres torturados y rescatándolos de las tinieblas con su sola presencia, y hasta con el mero sonido de su bastón [87].

Máskarin Gosāla ("Gosāla el del bastón de peregrino") fue

[86] Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization,* índice, s. v.: "Vishnu: avatars of".

[87] El concepto de Bodhisattva será tratado extensamente infra, págs. 413-426.

contemporáneo del Mahāvīra y del Buddha. Su enciclopédica sistematización del universo era afín a la tradición de los jaina. Aparentemente, ambas doctrinas se relacionan, pues derivaban de alguna tradición principal de la ciencia natural y la psicología prearias. A juzgar por los datos que poseemos, tiene que haber sido un panorama muy minucioso que clasificaba todos los aspectos del mundo natural. La interpretación que Gosāla hacía de estas enseñanzas puede reconstruirse en sus líneas principales y en algunos de sus detalles, sobre la base de los informes y las críticas contenidos en los primeros textos budistas y jaina.

Los discípulos de este insultado y calumniado maestro eran los llamados *ājī'vika*, es decir, los que profesan la doctrina llamada *ā-jīva*. *Jīva* es la mónada vital. El prefijo *ā-* significa aquí "en tanto que". Parece tratarse de una referencia a la notable doctrina de Gosāla, según la cual "en tanto que la mónada vital" *(ā-jīva)* no haya completado el curso normal de su evolución (pasando por un número fijo de inevitables renacimientos) no puede haber realización. El progreso biológico natural no puede ser apresurado por medio de la virtud y del ascetismo ni atrasado por el vicio, porque el proceso tiene lugar según su propio ritmo. Aparentemente, Gosāla al principio colaboró con el Mahāvīra. Ambos compartieron la dirección de una misma comunidad durante muchos años; pero más tarde no se pusieron de acuerdo acerca de ciertos puntos importantes de disciplina y doctrina, disputaron y se separaron. Gosāla dirigía el movimiento de secesión. Sus partidarios parecen haber sido muchos y haber representado una fuerza considerable en la vida religiosa india durante muchos años[88]. Su existencia e importancia aún en el siglo III a. C. está documentada en una dedicatoria real grabada en los muros de tres cavernas excavadas en la roca, pertenecientes a un monasterio del monte Nāgā'rjunī[89]. Tanto los budistas como los jaina las consideraban muy peligrosas.

Aun en vida de Máskarin Gosāla, sus enemigos no escatimaron palabras para atacarlo. Se dice que el Buddha mismo declaró que la enseñanza de este tremendo antagonista era la peor de todas las falsas doctrinas de su tiempo. El Buddha la compara con un vestido de cáñamo, que no solo es desagradable a la piel sino que no protege ni del frío del invierno ni del calor estival[90]. Es decir,

88 Otra interpretación del origen y significado del nombre *ājī'vika* señala esta riña de las sectas. Entre las diferentes reglas contra la profanación de la santidad de la vida, tal como la definen los jaina, hay una llamada *ājīva*, que prohibe al monje ganarse la vida, cualquiera sea el modo. Se dice que los seguidores de Gosāla se pusieron a ganarse la vida, desatendiendo esa regla del *ājīva*, y entonces los jaina los llamaron *ājī'vika*.

89 Cf. G. Bühler, "The Barābar and Nāgārjunī Hill Cave Inscriptions of Aśoka and Dasaratha", *The Indian Antiquary*, XX (1891), págs. 361 y sigs.

90 *Añgúttara-Nikāya* I 286. (Traducido por T. W. Rhys Davids, *The*

que el vestido (o la doctrina) no sirve para nada. El Buddha se refería especialmente al determinismo del credo principal de Gosāla, que no reconocía el esfuerzo humano voluntario.

En efecto, la doctrina ājī'vika de que ninguna cantidad de esfuerzo moral o ascético puede acortar la serie de renacimientos no daba esperanzas al que quería salir del campo de la ignorancia mediante ejercicios de santidad. Por el contrario, un amplio y completo panorama de todos los reinos y partes de la naturaleza manifestaba que cada mónada vital debía pasar, en una serie de ochenta y cuatro mil nacimientos exactamente, por toda la gama de variedades del ser, partiendo de los átomos elementales del éter, aire, fuego, agua y tierra, y progresando gradualmente a través de las diferentes esferas de formas de existencia geológica, botánica y zoológica, para llegar al reino del hombre; y cada nacimiento estaba ligado a los otros según un orden evolutivo, precisa y minuciosamente graduado. Todas las mónadas del universo pasaban laboriosamente por este único camino inevitable.

De acuerdo con este sistema, el cuerpo vivo del átomo es el organismo más primitivo del cosmos, y está provisto solamente de una facultad sensorial: la del tacto, es decir, la que permite sentir el peso y la presión. Cada mónada vital *(jīva)* parte de este estado. A medida que progresa, recibe cuerpos dotados de más facultades sensoriales y de poderes intelectuales y sensibles más elevados. Elevándose naturalmente y por sí misma, pasa por la larga y lenta serie de transmigraciones adoptando las diversas formas vegetales, los estadios inferiores y luego los superiores de la vida animal y los múltiples niveles de la esfera humana. Cuando, por último, llega el momento en que alcanza el término final de la serie de ochenta y cuatro mil existencias, ocurre sencillamente la liberación, como ha ocurrido todo lo demás: por sí misma.

El destino del hombre es forjado por la inflexible ley que rige la evolución de la mónada vital. Gosāla compara el largo ascenso automático con la trayectoria de una madeja arrojada al aire, que se devana hasta el último trozo de hilo: la curva termina cuando la hebra se ha devanado por completo. No hay gracia divina ni empeño humano que pueda interrumpir o impedir este inalterable principio de esclavitud, evolución y liberación. Es una ley que teje toda vida, conecta la materia elemental aparentemente inanimada con los reinos de los insectos y del hombre, recorre todas las cosas, se pone y se quita todo el guardarropa de máscaras y atavíos de encarnaciones, y no puede ser forzada, apresurada, burlada ni negada.

Esta doctrina nos brinda un espectáculo de sombría grandeza,

Gradual Dialogues of the Buddha, Pāli Text Society, Translation Series nº 22 Londres, 1932, pág. 265).

que abarca todas las cosas: una fría visión científica del universo que impresiona por su coherencia. Ningún rayo de luz redentora atempera la melancolía del reino natural. Por el contrario, esta estupenda perspectiva cósmica deprime el espíritu por la lógica implacable que no tiene en cuenta para nada las esperanzas intrínsecas del alma humana. No se hace absolutamente ninguna concesión al pensamiento afectivo, ningún ajuste favorable a nuestra innata conciencia de una posible libertad.

Por otra parte, los triunfantes competidores de esta doctrina —el jainismo y el buddhismo— concuerdan en recalcar la posibilidad de una acelerada liberación del ciclo como consecuencia del esfuerzo. Ambos protestan por igual contra la mecánica inflexibilidad de la ley evolutiva enunciada por Gosāla, en la medida en que afecta la esfera de la voluntad humana. El Buddha, por ejemplo, se expresa muy categóricamente: "Hay en el hombre —dice— un esfuerzo heroico" *(vīryam)*; existe la posibilidad de un "conato eficaz" *(utsāha)* que consiga sacar al hombre del torbellino de renacimientos, con tal que se aplique sinceramente a ese fin[91]".

El solemne panorama científico de Gosāla, al excluir el libre albedrío, convierte a todo el universo en un vasto purgatorio con muchas etapas de larga duración. La creación se convierte en una especie de laboratorio cósmico en el cual innumerables mónadas, por un largo y lento proceso de transformación alquímica, gradualmente se van refinando, enriqueciendo y purificando, pasando de los modos de ser más oscuros e inferiores a los superiores —a través de sufrimientos siempre renovados— hasta que finalmente alcanzan la discriminación moral y el conocimiento espiritual, en forma humana, en el umbral de la liberación.

Es fácil comprender por qué semejante filosofía desapareció del escenario histórico después de unos siglos. Resultó intolerable. Al predicar una paciencia fatalista en una esclavitud virtualmente interminable, al solicitar resignación sin compensación, al no conceder nada al poder de la voluntad espiritual y moral, no ofrecía ninguna respuesta a las candentes cuestiones de las almas humanas que indagaban desde su vacío. No tenía sentido practicar la virtud con el propósito, normal entre los hombres, de obtener alguna recompensa; no ofrecía campo alguno al ejercicio de la voluntad de poderío, ni motivo para hacer proyectos, ni daba esperanzas de compensación, pues la única fuente de purificación era el proceso natural de la evolución, el cual se cumplía solo, aunque tardara un poco —eones de tiempo—, prosiguiendo lenta y automáticamente,

91 *Nota del compilador*: En las escrituras budistas hay muchos pasajes que alaban el esfuerzo y la diligencia; pero no he podido localizar el pasaje que Zimmer cita aquí.

indiferente a los esfuerzos del espíritu humano, como un proceso bioquímico.

Y sin embargo, según esta doctrina de Gosāla, que había sido comparada a una camisa de cáñamo, la conducta moral del hombre no carece de importancia, pues todo ser vivo, por su característico sistema de reacciones al medio, revela toda su historia multibiográfica, junto con todo lo que aún tiene que aprender. Sus actos no son causa del aflujo *(ā'srava)* de nueva sustancia kármica, como en la concepción jaina, sino que solo indican su posición o clasificación en la jerarquía general, mostrando cuán hundido se encuentra o cuán próximo a la liberación. Es decir: nuestras palabras y nuestros actos nos anuncian —y también anuncian al mundo— en cada minuto, a qué jalón hemos llegado. Así, el ascetismo perfecto, aunque carezca de valor causal, tiene una importancia sintomática: es el modo de vida característico de un ser que está a punto de alcanzar la meta del aislamiento *(kaivalya)*, e inversamente, quienes no son fácilmente atraídos a él ocupan un lugar relativamente bajo en la escala humana. Una pronunciada incapacidad para cumplir con las normas ascéticas más exigentes proclama cuán lastimosamente lejos se encuentra uno de la cima hacia donde todos realizan el ascenso cósmico.

Los actos piadosos no son, pues, causas sino efectos; no producen, sino predicen el futuro. Con la desapegada austeridad de su conducta, el asceta perfecto muestra que está muy cerca de la salida. Muestra que le falta muy poco para terminar su larga carrera y que ahora está absolutamente inconmovible en su exaltada despreocupación por sí mismo y por el mundo: igualmente indiferente a lo que el mundo piensa de él que a lo que es y a lo que va a ser.

10. El hombre contra la naturaleza

El jainismo concuerda completamente con Gosāla en su concepción de que la personalidad es como una máscara. En forma de elemento, planta, animal, ser celestial o atormentado inquilino del infierno, la forma visible no es más que el atavío temporario de una vida que se abre camino a través de las etapas de la existencia hacia la meta que habrá de liberarla de todo esto. Aparentemente esta representación de las transitorias formas de vida como si fueran otras tantas máscaras que un gran ejército de mónadas vitales individuales se ponen y se sacan —ejército cuyas mónadas constituyen la sustancia misma del universo— fue uno de los principales dogmas de la filosofía prearia en la India. Es fundamental en la psicología del *Sāṅkhya* y en el *Yoga* de Patáñjali, y constituyó el

punto de partida de las enseñanzas budistas[92]. Absorbida por la tradición brahmánica, se mezcló con otras ideas de modo que aún hoy en la India sigue siendo una de las imágenes fundamentales de todo pensamiento filosófico, religioso y metafísico. Así, el jainismo y la doctrina de Gosāla pueden considerarse ejemplos de cómo la mentalidad india, fuera de la ortodoxia brahmánica y de acuerdo con las líneas de una estructura mental arcaica arraigada en suelo indio, ha concebido el fenómeno de la personalidad desde tiempos antiquísimos. En contraste con la idea occidental del individuo imperecedero, que de los griegos pasó al cristianismo y a los tiempos modernos, en la tierra del Buddha la personalidad siempre ha sido considerada como una máscara transitoria.

Pero el jainismo y el budismo discrepan con la interpretación de Gosāla acerca de los papeles jerárquicamente establecidos en el drama, pues sostienen que cada individuo es libre de escapar por sus propios medios. Mediante un sostenido acto de autorrenunciamiento podemos eludir esta melancólica esclavitud, que prácticamente equivale a un castigo eterno y no guarda ninguna proporción con la culpa en que podamos haber incurrido por el mero acto de estar vivos. La interpretación estrictamente evolucionista de Gosāla es rechazada sobre la base de la reiterada experiencia de liberación realizada por los santos de todas las épocas. Estos maestros, como el Mahāvīra, comenzaron ingresando en la orden religiosa de los monjes jaina y terminaron siendo modelos de salvación. Sus vidas nos ofrecen una garantía primordial de la posibilidad de liberación y un ejemplo de cómo pasar por la estrecha puerta de salida. En lugar del orden biológico mecanicista representado por Gosāla, que funciona lenta pero automáticamente durante ochenta y cuatro mil encarnaciones, el jainismo afirma el poder y el valor de la entereza individual: la fuerza, de pensamientos, palabras y actos que, si son virtuosos, conducen a la mónada vital hacia la iluminación; pero si son malos, egocéntricos y desconsiderados, la arrojan a condiciones más oscuras y primitivas, condenándola a vivir en el reino animal o entre los torturados habitantes de los infiernos.

Sin embargo, también el jainismo presenta una interpretación científica, prácticamente atea, de la existencia. En efecto, los dioses no son más que mónadas vitales que usan interinamente máscaras favorables en un ambiente sumamente afortunado, en tanto que el universo material es increado y eterno. El universo se compone de los seis elementos siguientes:

1. *Jīva:* el conjunto de las innumerables mónadas vitales. Cada una de ellas es increada e imperecedera, omnisciente por natu-

[92] Cf. supra, pág. 59, la nota del compilador, y las exposiciones infra, caps. II y IV.

raleza, dotada de infinita energía, llena de beatitud. Intrínsecamente, todas las mónadas vitales guardan una semejanza absoluta, pero han sido modificadas, disminuidas y mancilladas en su perfección, debido al perpetuo aflujo del segundo elemento del universo, que tiene caracteres, y que es:

2. *Ajīva:* "todo lo que no *(a-)* es la mónada vital *(jīva)*[93]". *Ajīva* es, ante todo, el espacio *(ākāśa)*, al que se considera como un recipiente que abarca todas las cosas: no solo el universo *(loka)* sino también lo que no es universo *(aloka)*. El *aloka* es lo que está más allá de los contornos del enorme Hombre o Mujer macrocósmico[94]. El *ajīva* comprende, además, incontables unidades espaciales *(pradeśa)*, y es indestructible. Además de ser espacio, el *ajīva* también se manifiesta como los cuatro elementos del universo que mencionamos a continuación, y que se distinguen como los diversos aspectos de este único antagonista del *jīva:*

3. *Dharma:* el medio por el cual es posible el movimiento. El *dharma* es comparable al agua, en la cual y por la cual los peces pueden moverse[95].

4. *Adharma:* el medio que hace posible el reposo y la inmovilidad. El *adharma* es comparable a la tierra, en la cual las criaturas yacen y se mantienen quietas.

5. *Kāla:* el tiempo; lo que hace posible el movimiento.

6. *Púdgala:* la materia, compuesta de pequeños átomos *(paramāṇu)*. El *púdgala* está dotado de olor, color, sabor y tangibilidad.

Según los jaina, la materia existe en seis grados de densidad: *a)* "sutil-sutil" *(sūkṣma-sūkṣma)*, que es la sustancia invisible de los átomos; *b)* sutil *(sūkṣma)*, invisible también, y sustancia de los ingredientes del *karman; c)* "sutil-burda" *(sūkṣma-sthūla)*, invisible pero experimentable, que constituye el material de los sonidos, olores, contactos (por ejemplo, del viento) y sabores; *d)* "burda-sutil" *(sthūla-sūkṣma)*, que es visible pero imposible de asir, como la claridad, la oscuridad, la sombra; *e)* "burda" *(sthūla)*, que es a la vez visible y tangible pero líquida, como el agua, el aceite y la manteca derretida; y *f)* "burda-burda" *(sthūla-sthūla)*: los objetos mate-

[93] La filosofía del *Sāṅkhya* continúa esta elemental dicotomía de *jīva* y *ajīva* bajo las categorías de *púruṣa* y *prákṛti. Prákṛti* es la materia del universo, el material psicofísico que envuelve al *púruṣa*.

[94] Cf. supra, pág. 209.

[95] Esta acepción específicamente jaina del término *dharma* no debe confundirse, claro está, con la tratada supra, págs. 128-147.

riales que poseen existencias separadas y distintas, como el metal, la madera y la piedra.

La materia kármica se pega al *jīva* como el polvo se adhiere a un cuerpo untado de aceite. Impregna y tiñe al *jīva* como el calor a una bola de hierro calentada al rojo. Por sus efectos, se dice que la materia kármica puede encontrarse en ocho estados: *a)* El *karman* que envuelve u oculta el verdadero conocimiento *(jñāna-āvaraṇa-karman).* Como un velo o tela colocada sobre la imagen de una divinidad, este *karman* se interpone entre la verdad y la mente, quitando, por así decir, la innata omnisciencia. *b)* El *karman* que envuelve u oculta la verdadera percepción *(darśana-āvaraṇa-karman).* Como un portero evita que la gente llegue hasta el rey que está en la sala de audiencias, este *karman* impide la percepción de los procesos del universo, haciendo difícil o imposible ver lo que pasa; así, con sus efectos, tiende un velo sobre el *jīva.* *c)* El *karman* que crea sensaciones agradables o desagradables *(vedanīya-karman),* comparable al filo de una espada muy cortante cubierta de miel y colocada en la boca. Debido a este *karman,* todas nuestras experiencias de la vida son un compuesto de placer y dolor. *d)* El *karman* que causa las ilusiones y confusiones *(mohanīya-karman).* Como el alcohol, este *karman* embota y ofusca las facultades discriminadoras del bien y del mal. (El *kévalin,* el "aislado", no puede ser embriagado. La iluminación perfecta es un estado de suprema y sublime templanza.) *e)* El *karman* que determina la duración de la vida individual *(āyuṣ-karman).* Como una cuerda que impide a un animal alejarse indefinidamente de la estaca a la que está atado, este *karman* es el que fija el número de nuestros días. Determina el capital de vida, la fuerza vital que hemos de gastar en nuestra actual encarnación. *f)* El *karman* que establece la individualidad *(nāma-karman).* Este *karman* determina el "nombre" *(nāman),* que denota, en la forma "sutil-burda" del sonido, el principio mental y espiritual, o la idea esencial, de la cosa. El nombre es la contrapartida mental de la forma *(rūpa)*[96] visible y tangible; por esta razón los nombres y hechizos verbales pueden producir efectos mágicos. Éste es el *karman* que determina hasta en los últimos detalles tanto la apariencia exterior como el carácter interno de la cosa, el animal o la persona. Es el que da forma a la actual máscara perecedera. Sus efectos son tantos, que los jaina han distinguido en él noventa y tres subdivisiones. Este "*karman* del nombre propio" determina todos los detalles; por ejemplo, si nuestra próxima encarnación tendrá lugar en el cielo, entre hombres y animales, o en los purgatorios; si tendremos cinco sentidos, o menos; si perteneceremos a alguna clase de seres de buen porte y andar majestuoso (como la de los toros, elefantes y gansos) o de paso desagradable (como los asnos y camellos)

[96] Cf. supra, págs. 31-32.

o con orejas y ojos móviles o inmóviles; si, dentro de nuestra especie, seremos bellos o feos, y si despertaremos simpatía o provocaremos desagrado, ganándonos fama y honor o acarreándonos mala reputación. El *nāma-karman* es como el retoque que el pintor da con su pincel a los rasgos distintivos de un retrato, haciendo que su figura sea reconocible y peculiar. g) El karman que establece un familia nacerá el individuo *(gotra-karman)*. En realidad, este *karman* es una especie del género anterior, pero a causa de la enorme importancia que tienen las castas en la India, se le ha concedido una categoría especial. El destino y todas las perspectivas de la vida están muy limitadas por la casa en que uno nace. *h)* El *karman* que produce obstáculos *(antarāya-karman)*. Esta categoría incluye varias subdivisiones: 1. *(Dāna-antarāya-karman)*, que nos impide ser tan desprendidos y generosos como desearíamos al dar limosna a los pobres y a los religiosos; 2. *Lābha-antarāya-karman*, que no nos deja recibir limosna; es un *karman* particularmente maligno, pues los religiosos dependen de los regalos que se les haga, como ocurre con las instituciones religiosas. (En Occidente, por ejemplo, una universidad que sufriera de esta mala influencia se vería obligada a cerrar sus puertas por falta de fondos.) 3. *Bhoga-antarāya-karman*, que nos impide gozar de las cosas. Por ejemplo, nos hace llegar tarde para una fiesta. O mientras estamos comiendo la torta no dejamos de pensar que también podríamos guardárnosla para más tarde. 4. *Upabhoga-antarāya-karman*, por obra del cual no podemos gozar de los objetos placenteros que nos rodean: nuestras casas y jardines, vestidos y mujeres. 5. *Vīrya-antarāya-karman*, que paraliza la voluntad, impidiéndonos actuar.

En conjunto hay exactamente ciento cuarenta y ocho variedades y efectos del *karman*, que, en suma, actúan en dos direcciones: 1, el *ghāti-karman* ("el *karman* que golpea, hiere y mata") disminuye los infinitos poderes de la mónada vital, y 2, el *aghāti-karman* ("el *karman* que no golpea") añade cualidades limitadoras que no le pertenecen. Todas estas dificultades kármicas han estado afectando al *jīva* de toda eternidad. El sistema jaina no necesita explicación del comienzo del universo, pues no hay noción de un tiempo en el cual el tiempo no existía: el mundo ha existido siempre. Además, lo que interesa no es el comienzo de este lío sino determinar su naturaleza y aplicarle una técnica para despejarlo.

La esclavitud consiste en la unión del *jīva* y el *ajīva;* la salvación, es la desunión de ambos. Este problema de la unión y desunión se expresa en la declaración de los siete *tattva* o "principios".

1) *Jīva* y 2) *Ajīva* han sido tratados más arriba. *Ajīva* incluye las categorías 2-6 de los seis elementos que acabamos de describir.

3) *Ā'srava:* "aflujo", el acto de verter materia kármica en la mó-

nada vital, que ocurre a través de cuarenta y dos canales, entre los cuales están las cinco facultades sensoriales receptoras, las tres actividades de la mente, el habla, los actos físicos, las cuatro pasiones (cólera, orgullo, engaño y codicia) y las seis "no pasiones" (alegría, placer, aflicción, congoja, temor y aversión)[97].

4) *Bandha:* "atadura": el hecho de que el *jīva* esté atado y sofocado por la materia kármica.

5) *Sáṁvara:* "detención", la represión del aflujo.

6) *Nirjarā:* "efusión", la eliminación de la materia kármica mediante austeridades depurativas, que la consumen con el calor interior de las prácticas ascéticas *(tapas),* como por medio de una cura de transpiración.

7) *Mokṣa:* "liberación".

"El *jīva* y el no-*jīva* juntos constituyen el universo —leemos en un texto jaina—. Si están separados, no se necesita nada más. Si están unidos, como lo están en el mundo, solo cabe considerarlos con vistas a su detención y gradual destrucción de la unión hasta deshacerla por completo[98]."

El universo jaina es indestructible; a diferencia del universo de la cosmología hindú, no está sujeto a disoluciones periódicas[99]. Además, no hay indicios del primordial matrimonio sagrado entre el Padre Cielo y la Madre Tierra, que dio origen al mundo y que constituye un tema capital en la tradición de los *Veda.* En el gran Sacrificio del Caballo *(aśvamedha),* practicado por los indoarios, cuando la reina principal que representa la Madre Tierra, esposa del rey del mundo *(cakravartin),* yacía en la fosa del sacrificio al lado del animal sacrificado, que simboliza la fuerza del sol celeste (recuérdese que el caballo acaba de concluir su triunfal año solar de vagabundeo sin ser molestado)[100], ese acto de la reina era

[97] Estos seis, junto con otros dos —resolución y admiración— son los modos fundamentales o "sabores" (*rasa*) de la poesía, la danza y el teatro hindúes. Todos ellos son exhibidos por Śiva, el Dios Supremo, en las diferentes situaciones de sus manifestaciones míticas, y de este modo se hallan sancionados en el hinduismo devoto como aspectos del "juego cósmico" del Señor, como revelaciones de su divina energía bajo diferentes modos. Según el jainismo, por otra parte, deben ser suprimidos, pues atraen y aumentan la provisión de materia kármica y de este modo nos distraen de la perfecta indiferencia que conduce a la purificación de la mónada vital.

[98] *Tattvārthādhigama-sūtra* 4. (Sacred Books of the Jainas, vol. II, pág. 7).

[99] Cf. Zimmer, *Myths and Symbols,* págs. 3-22.

[100] Cf. supra, págs. 114-115.

la reconstrucción mística del sagrado matrimonio cósmico. Pero en el jainismo el varón primordial (o la hembra primordial) *es* el universo. No hay historia de un período de gestación, ni "germen de oro" *(hiraṇyagarbha)*, ni huevo cósmico que se divida por el medio de la cáscara, cuya mitad superior es el Cielo y la inferior la Tierra, ni un ser primordial sacrificado y desmembrado *(púruṣa)*, cuyos miembros, sangre, pelo, etcétera, se transforman y pasan a constituir los elementos del mundo; en una palabra, no hay mito cosmogónico, porque el universo ha existido siempre. El universo jaina es estéril, está calcado sobre una doctrina ascética. Es una madre universal que todo lo contiene, pero que carece de marido; o bien es un gigante solitario sin consorte; es una persona primordial siempre entera y viva. Los ciclos universales "ascendentes" y "descendentes" [101] son las mareas del proceso vital de este ser, proceso continuo y permanente. Nosotros constituimos las partículas de ese gigantesco cuerpo, y la tarea de cada uno consiste en evitar ser llevado a las regiones infernales que ocupan la parte inferior del cuerpo, y, por el contrario, subir lo más rápidamente posible a la suprema gloria de la pacífica cúpula del prodigioso cráneo.

Esta doctrina evidentemente contraría la representación cósmica de los videntes brahmánicos, pero llegó a desempeñar un papel importante en el hinduismo posterior [102], concretamente en los mitos de Viṣṇu Anantaśāyin, el gigante divino que sueña el mundo, lleva el universo en su vientre, lo deja que salga de su ombligo en forma de flor de loto y lo retoma y asimila a su eterna sustancia [103]. Igualmente notable es su contraparte femenina, la Diosa Madre que todo lo contiene y que saca a todos los seres de su matriz universal, los alimenta y, devorándolos de nuevo, recupera todo [104]. Estas figuras han sido adaptadas en el hinduismo al mito védico del Matrimonio Cósmico, pero sigue siendo evidente la incompatibilidad de ambos conjuntos de mitos, porque, aunque se dice que el mundo de las criaturas nace, también se dice que constituye el cuerpo del ser divino, mientras que en la doctrina jaina no hay tal incongruencia, pues los *jīva* son los átomos de vida que circulan por el organismo cósmico. Un adivino y santo que todo lo sabe y todo lo ve *(kévalin)* puede efectivamente contemplar el proceso de incesante metabolismo que tiene lugar en toda la estructura, observando las células en sus continuas transmutaciones, pues su conciencia individual se ha ampliado a tal punto que corresponde a la conciencia infinita del gigantesco ser universal. Con su ojo espiritual interno

101 Supra, pág. 183, nota 44.

102 Sobre el término "hinduismo", a diferencia de "brahmanismo", cf. supra, pág. 71, nota 35.

103 Zimmer, *Myths and Symbols,* págs. 35-53.

104 Ib., págs. 189-216.

ve los átomos vitales, en número infinito, que circulan continuamente, cada uno de ellos con su propia duración de vida, fuerza corporal y poder respiratorio, inhalando y exhalando perpetuamente.

Las mónadas vitales que se encuentran en el nivel elemental de la existencia (en estado de éter, aire, fuego, agua y tierra) poseen la facultad del tacto *(sparśa-indriya)*. Todas sienten y responden a la presión, pues ellas están dotadas de una minúscula extensión, por lo cual reciben el nombre de *ekéndriya;* "dotadas de una *(eka)* facultad sensorial *(indriya)*". Los átomos de las plantas también están dotados de una facultad sensorial (el sentido del tacto) aunque tienen cuatro hálitos vitales (carecen del poder de la palabra). Estas existencias mudas, dotadas de un solo sentido, son máscaras o revestimientos de los *jīva* en el mismo sentido en que lo son las formas, más complejas, de los reinos animal, humano y celeste. El *kévalin* lo sabe y lo ve gracias a su conciencia universal. También conoce y percibe que las facultades de los seres superiores son diez: 1. Fuerza vital o duración *(āyus)*. 2. Fuerza corporal, sustancia, peso, tensión y elasticidad *(kāya-bala)*. 3. Poder de hablar, o capacidad de pronunciar sonidos *(vácana-bala)*. 4. Poder de razonamiento *(mano-bala)*. 5. Poder de respiración *(ānāpana-prāṇa, śvāsocchvāsa-prāṇa)*. Y 6-10. Los cinco sentidos receptivos: tacto *(sparśéndriya)*, gusto *(raséndriya)*, olfato *(ghrāṇéndriya)*, vista *(cakṣurindriya)* y oído *(śravaṇéndriya)*. Algunos vegetales, como los árboles, están dotados de una colectividad de *jīva*. Imparten *jīva* separados a sus ramas, vástagos y frutos, como se comprueba plantando un fruto o un gajo que luego se convierte en un ser individual. Otros, como las cebollas, tienen un solo *jīva* común a cierto número de tallos separados. Los animales pequeños, como los gusanos, insectos y crustáceos, que representan el nivel siguiente de los seres organizados, poseen, además de duración vital, fuerza corporal, poder de respirar y sentido del tacto, la facultad de hablar o el poder de articular sonidos *(vácana-bala)* y el sentido del gusto *(raséndriya)*. La duración de su vida es de doce años, pero la de las clases anteriores varía notablemente. Por ejemplo, la duración de un átomo de fuego puede ser un momento *(sámaya)* o setenta y dos horas; la de un átomo de agua, unos momentos (de uno a cuarenta y ocho) o siete mil años; la de un átomo de aire, un momento o tres mil años.

Esta minuciosa sistematización de las formas de vida, que los jainas comparten con Gosāla, se basa en la distribución de las diez facultades entre los diversos seres, desde los átomos vivos elementales hasta los organismos de los dioses y de los hombres. La sistematización no es nada primitiva. Aunque muy curiosa y arcaica, es pedante y extremadamente sutil, y representa una concepción fundamentalmente científica del universo. En realidad, su perspectiva de la larga historia del pensamiento humano es aterradora: ofrece

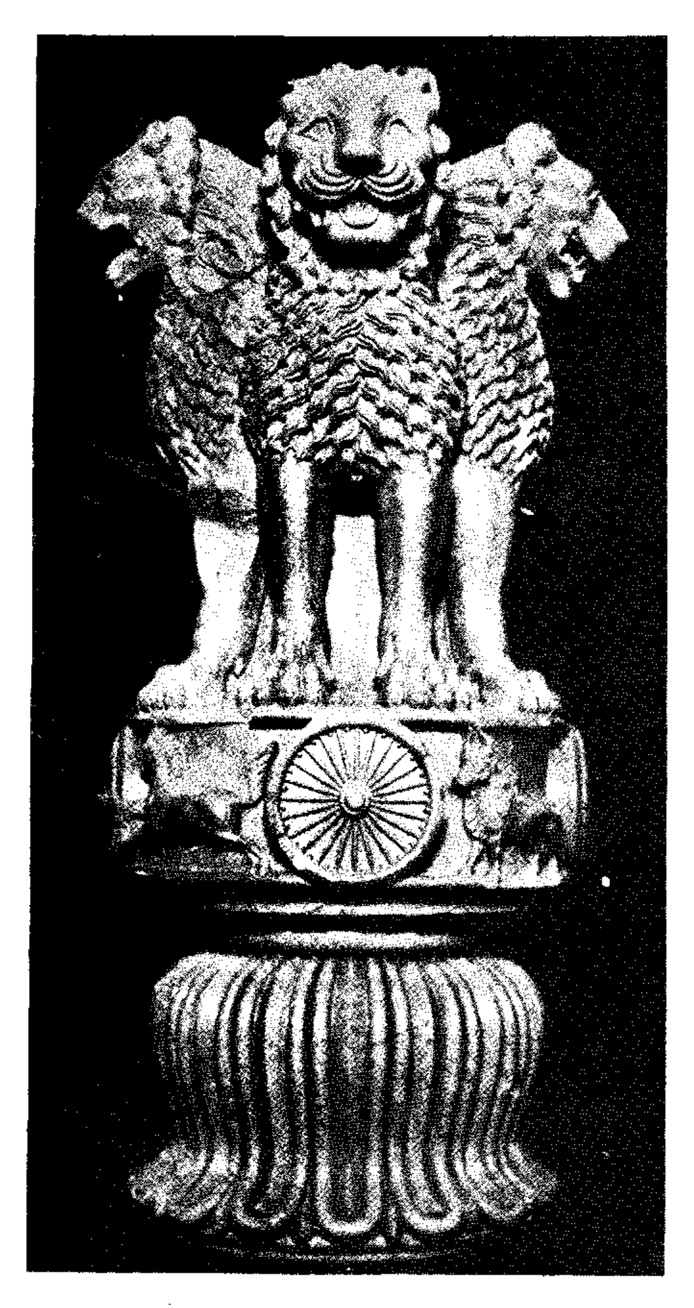
una visión mucho más amplia e imponente que la fomentada por nuestros humanistas occidentales e historiadores académicos con sus breves historias de Grecia y el Renacimiento. El vigesimocuarto *Tīrthaṅkara* jaina, Mahāvīra, fue aproximadamente contemporáneo de Tales y de Anaxágoras, los primeros de la línea clásica de la filosofía griega, pero el sutil, complejo y detallado análisis y clasificación de los rangos de la naturaleza que la enseñanza de Mahāvīra dio por supuestos y sobre los cuales hizo variaciones, ya tenía siglos y acaso milenios. Esta sistematización hacía mucho tiempo que había acabado con las huestes de los poderosos dioses y magos brujos de la tradición sacerdotal aún anterior, la cual a su vez había estado tan por encima del nivel realmente primitivo de la cultura humana como las artes de la agricultura, la ganadería y la elaboración de lacticinios lo están con respecto a las de la caza y la pesca y a la recolección de raíces y bellotas. El mundo ya era antiguo, muy sabio y muy docto, cuando las especulaciones de los griegos produjeron los textos que en nuestras universidades se estudian como si fueran los primeros capítulos de la filosofía.

De acuerdo con la ciencia arcaica, todo el cosmos está animado y las leyes fundamentales de su vida son constantes en todas partes. Por lo tanto, hay que practicar la "no-violencia" *(ahiṁsā)* aun respecto del más pequeño, mudo e inconsciente de los seres. Así, por ejemplo, el monje jaina evita en lo posible estrujar o tocar los átomos de los elementos. No puede dejar de respirar, pero, con el fin de causar el menor daño posible, debe taparse la boca con un velo, lo cual suaviza el choque del aire contra la parte interior de la garganta. Y no debe hacer castañetear los dedos ni abanicar el aire, porque estos son actos de perturbación que hacen daño. Si, yendo en un barco, unos hombres perversos por alguna razón arrojan por la borda a un monje jaina, éste no debe ganar la costa con brazadas enérgicas y violentas, como un valiente nadador, sino que debe dejarse llevar por la corriente, como un leño, permitiendo que las aguas lo acerquen gradualmente a tierra, pues no debe perturbar ni lastimar a los átomos del agua. Y luego debe dejar que el agua chorree de su piel o se evapore, pero no debe secarse ni sacudirse con una violenta conmoción de sus miembros.

Así la no-violencia *(ahiṁsā)* es llevada al extremo. La secta jaina sobrevive como una especie de vestigio muy fundamentalista en una civilización que ha pasado por muchos cambios desde la remota época en que nació esta ciencia y religión universal que enseñaba cómo es el mundo de la naturaleza y cómo podemos escapar de él. Aun los jaina laicos tienen que tener cuidado para no causar inconvenientes innecesarios a sus semejantes. Por ejemplo, no deben beber agua después que ha oscurecido, para no tragar algún insecto que pueda haber caído en ella. No tienen que comer carne de ninguna clase, ni matar los bichos que revolotean y fastidian.

En realidad, obtienen mérito dejando que los bichitos se posen sobre ellos y los piquen. Todo ello ha llevado a una costumbre de lo más grotesca, que aún hoy puede observarse en las calles centrales de Bombay, y que describimos a continuación:

Un par de hombres llevan un catre liviano lleno de chinches. Se detienen ante la puerta de la casa de una familia jaina y gritan: "¿Quién quiere alimentar a las chinches? ¿Quién quiere alimentar a las chinches?" Si alguna señora devota arroja una moneda desde una ventana, uno de los pregoneros se coloca cuidadosamente en la cama y se ofrece a sí mismo como pasto a sus semejantes. Así la señora de la casa obtiene mérito y el héroe del catre la moneda.



I. Capitel de leones, Sārnāth, siglo III a.C.

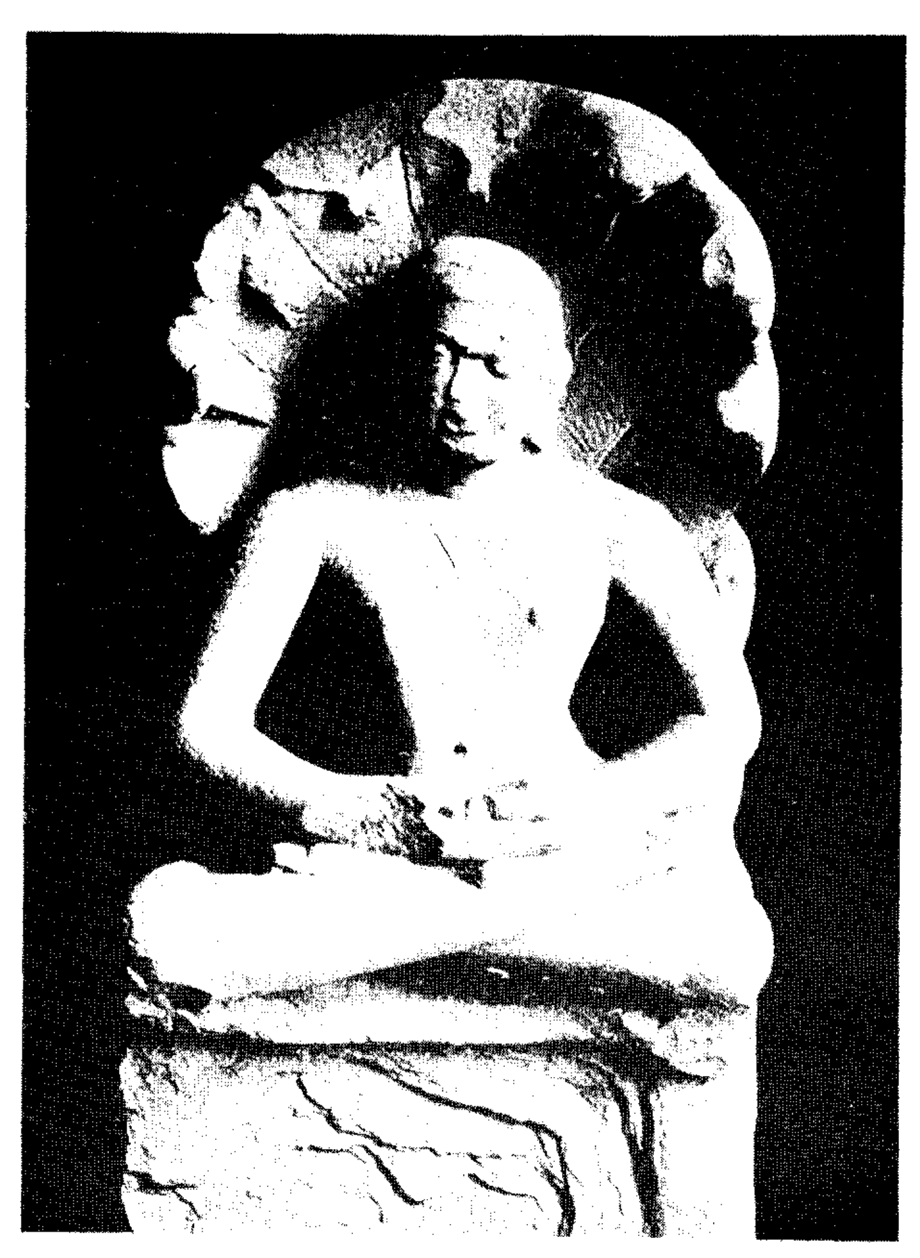
[redacted]



III. Rey y reina de los Nāga, Ajantā, siglo VI d.C.



IV. Gáutama Buddha, Camboya, siglo XI d.C.



V. Pārsanāha, Máthurā, siglo II d.C.



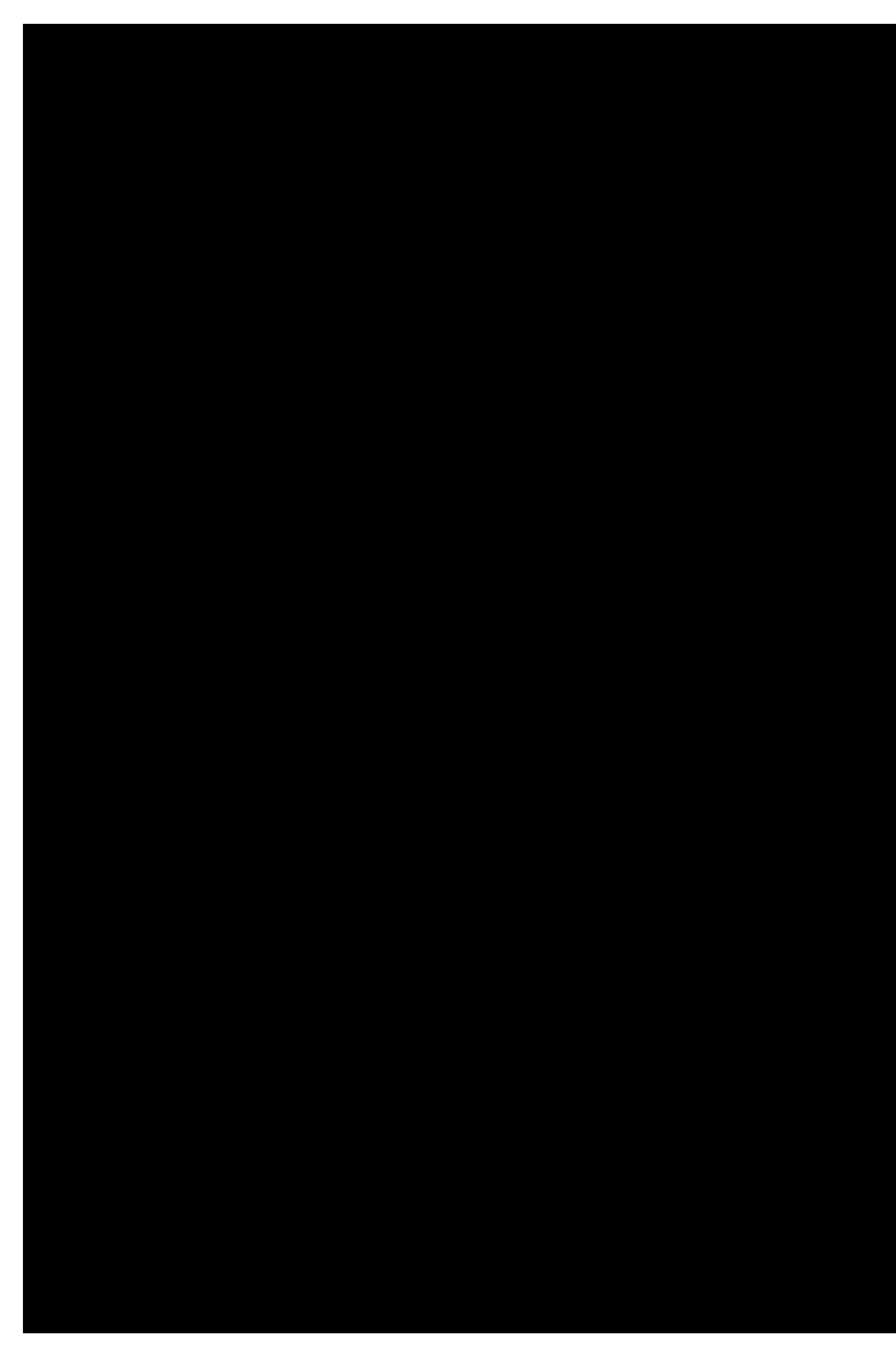
VIa. Pārśvanātha. India occidental, siglo XVI o XVII



VIb. Dahhrak. Persia. 1602



VIc. Sello asirio, ca. 1450 a.C.





VIII. Gómmata, Śrávana Belgola, ca. 983 d.C.



IX. El asalto de Māra, Amarā'vati, siglo II d.C.



X. Gáutama Buddha, Máthurā, siglo V d.C.



XI. Vīra y Śakti, Khajurāho, siglo X d.C.

[redacted]

CAPÍTULO VII

SĀÑKYA Y YOGA

1. KÁPILA Y PATÁÑJALI

Pasaremos ahora a las filosofías *Sāṅkhya* y *Yoga,* que en la India se consideran como gemelas, como dos aspectos de una sola disciplina. El *Sāṅkhya* ofrece una exposición teórica fundamental de la naturaleza humana, enumerando y definiendo sus elementos, analizando la forma en que colaboran entre sí en el estado de atadura *(bandha)* y describiendo su estado cuando están desembarazados o separados en la liberación *(mokṣa).* Por su parte, el *Yoga* trata concretamente la dinámica del proceso de separación y bosqueja las técnicas prácticas para obtener la liberación o "aislamiento-integración" *(kaivalya).* Como dice la *Bhágavad-Gītā: La gente pueril y sin instrucción habla del "conocimiento enumerativo"* (sāṅkhya) *y de la "práctica de la concentración"* (yoga) *como si fueran dos cosas distintas; pero cualquiera que conoce bien una de ellas cosecha el fruto de ambas. El estado alcanzado por los que siguen el camino del conocimiento enumerativo es también alcanzado por los ejercicios de la concentración introvertida. Ve realmente quien considera que la actitud intelectual del conocimiento enumerativo y la práctica de la concentración son la misma cosa*[1]. En otras palabras, ambos sistemas se complementan recíprocamente y conducen a idéntico fin.

Las principales concepciones de este sistema dual son: 1) que el universo se funda en una insoluble dicotomía de "mónadas vitales" *(púruṣa)* y "materia" inanimada *(prákṛti);* 2) que la "materia" *(prákṛti),* aunque fundamentalmente simple, se expresa o manifiesta en tres aspectos diferenciados (llamados *guṇa)* comparables a las tres hebras de una cuerda, y 3) que cada una de las "mónadas

[1] *Bhágavad-Gītā* 5. 4-5.

vitales" *(púruṣa)* asociadas a la "materia" *(prákṛti)* están comprometidas en la esclavitud de una incesante "ronda de transmigración" *(saṁsāra)*.

Estas ideas no pertenecen al tronco original de la tradición brahmánica védica. Por otra parte, tampoco encontramos en las enseñanzas fundamentales del *Sāṅkhya* y del *Yoga* ninguna indicación referente a esos dioses olímpicos que están por encima de las vicisitudes de la esclavitud terrena, como en el panteón védico. Ambas ideologías tienen orígenes diferentes: el *Sāṅkhya* y el *Yoga* se relacionan con el sistema mecánico de los jaina que, como hemos visto, puede remontarse, en parte por la historia y en parte por la leyenda, a través de una larga serie de *Tīrthánkara*, hasta una remota antigüedad india aborigen, no védica. Por consiguiente las ideas fundamentales del *Sāṅkhya* y del *Yoga* tienen que ser inmensamente antiguas. Sin embargo, no aparecen en ninguno de los textos ortodoxos indios hasta una fecha relativamente tardía: en las capas más recientes de las *Upániṣad* y en la *Bhágavad-Gītā*, en las que ya están mezcladas y armonizadas con las ideas fundamentales de la filosofía védica. Después de una larga historia de firme resistencia, la mentalidad brahmánica esotérica y exclusivista de los invasores arios se abrió fácilmente y recibió sugerencias e influjos de la civilización nativa. Como resultado, ambas tradiciones se unieron y, con el tiempo, produjeron los majestuosos sistemas armónicos del pensamiento indio medieval y contemporáneo.

Se dice que el *Sāṅkhya* fue fundado por un santo semimítico, Kápila, que se encuentra aparte de la tradicional congregación de santos y sabios védicos, como un iluminado por derecho propio. Aunque no desempeña en el mito o en la leyenda india un papel tan destacado como el de otros grandes filósofos, su milagroso poder está reconocido en un célebre episodio del *Mahābhā'rata* [2]. Esta obra dice que los sesenta mil hijos de cierto *Cakravartin* llamado "Océano" *(Ságara)* iban cabalgando como guardia armada del caballo de sacrificio de su padre, que vagaba por los reinos de la tierra durante su simbólico año solar de victoriosa libertad [3]. De pronto, con gran dolor de toda la guardia, el caballo desapareció ante sus mismos ojos. Los hombres se pusieron a cavar en el lugar en que había desaparecido y, finalmente, a mucha profundidad, en pleno mundo subterráneo, lo encontraron con un santo que meditaba a su lado. Excesivamente afanados por recobrar el animal sagrado de cuya custodia eran responsables, los jóvenes guerreros no prestaron atención al santo —que no era otro que Kápila— y no le hicieron el homenaje que tradicionalmente debe rendirse a un religioso, a raíz de lo cual los redujo a cenizas con un relámpago de su mirada.

[2] *Mahābhā'rata* 3. 107.

[3] Cf. supra, págs. 114-115.

Esta aventura revela el poder solar del sabio. Su nombre, Kápila, que significa "el Rojo", es un epíteto del sol, así como de Viṣṇu. A juzgar por su influencia en el período del Mahāvīra y el Buddha, tiene que haber vivido antes del siglo VI a. C., pero los textos clásicos del sistema filosófico que se dice haber fundado pertenecen a una fecha muy posterior. La importante *Sāṅkhya-kā'rikā* de Īśvarakṛṣṇa fue escrita durante la mitad del siglo V d. C., en tanto que el *Sāṅkhya-sūtra,* obra que tradicionalmente se atribuye a Kápila mismo, no puede ser fechada antes de 1380-1450 después de Cristo[4].

En cuanto al *Yoga,* la fecha de los clásicos *Yoga-sūtra* de Patáñjali es objeto de muchas controversias. Aunque los tres primeros libros de este tratado fundamental pueden pertenecer al siglo II a. C., el cuarto es aparentemente posterior, pues contiene material que parece referirse al pensamiento budista tardío. En consecuencia, este libro, el último del tratado, ha sido atribuido al siglo V de nuestra era; pero la discusión aún no ha concluido. De cualquier modo, los cuatro libros de los *Yoga-sūtra* de Patáñjali, junto con su muy antiguo comentario (el *Yoga-bhāṣya,* que se atribuye a Vyāsa, el legendario poeta-sabio del *Mahābhā'rata*), deben contarse entre las obras de prosa filosófica más notables del mundo. Se destacan no solo por su contenido sino también, particularmente, por su exposición maravillosamente clara, concisa, sobria y flexible.

Tenemos pocos datos acerca de Patáñjali, y lo poco que sabemos es legendario y está lleno de contradicciones. Por ejemplo: unos lo identifican con el gramático del mismo nombre autor del "Gran comentario" *(Mahābhāṣya)* a la "Glosa crítica" *(Vā'rttika)* que Kātyā'yana hizo a la *Gramática* sánscrita de Pā'ṇini; pero otros afirman que son dos personas diferentes. Además se lo considera como una encarnación del dios serpiente Śeṣa, que rodea y sostiene el universo en forma de Océano cósmico. Los eruditos occidentales lo sitúan en el siglo II a. C., pero el sistema cuya fundación se le atribuye existió sin duda siglos antes.

2. La concentración introvertida

Cuando la ambición, el éxito y el juego de la vida *(artha),* lo mismo que el sexo y el goce de los sentidos *(kāma),* ya no nos procuran ningún lance extraordinario y novedoso, ni nos reservan ninguna sorpresa; y cuando, además, comenzamos a hartarnos del virtuoso cumplimiento de las tareas propias de una vida decente y normal *(dharma),* porque se ha convertido en rancia rutina, todavía

[4] Cf. Richard Garbe, *Die Sāṅkhya-Philosophie,* 2ª edición, Leipzig, 1917, págs. 83-84, 95-100.

quedan los atractivos de la aventura espiritual, la búsqueda de lo que haya adentro (bajo la máscara de la personalidad consciente) y afuera (tras el panorama visible del mundo exterior). ¿Cuál es el secreto de este ego, de este "yo", con el cual hemos estado en relación tan íntima en todos estos años pasados y que todavía es un extraño, lleno de antojos, vanos caprichos y desconcertantes impulsos de agresión y reincidencia? ¿Qué es lo que ha estado acechando, entre tanto, tras los fenómenos externos que ya no nos intrigan y que producen todas esas sorpresas que ya no nos sorprenden? La posibilidad de descubrir el secreto del funcionamiento del teatro cósmico mismo, cuando sus efectos han llegado a convertirse en un fastidio intolerable, queda en pie como la última fascinación, desafío y aventura del espíritu humano.

Al comienzo de los *Yoga-sūtra* encontramos esta frase:

Yogaś cittavṛtti-nirodhaḥ

El Yoga consiste en la detención (intencional) de las actividades espontáneas de la sustancia mental [5].

Por naturaleza, la mente está en constante agitación. Según la teoría hindú, se transforma continuamente en las formas de los objetos que percibimos. Su sutil sustancia asume la forma y los colores de todo lo que le ofrecen los sentidos, la imaginación, la memoria y las emociones. En otras palabras, está dotada de un poder de transformación o metamorfosis ilimitada e incesante [6].

La mente es, pues, un continuo rizo, como la superficie de un estanque bajo la brisa, tremolando con reflejos entrecortados, cambiantes, dispersos. Por sí misma nunca estaría como un espejo perfecto, cristalino, en su "estado propio", reflejando tranquilamente el hombre interior, porque para que esto ocurriera habría que detener todas las impresiones sensoriales que vienen de afuera (que son como las aguas afluentes, turbulentas y perturbadoras de la sustancia transparente), así como los impulsos interiores: recuerdos, presiones emotivas, y las incitaciones de la imaginación (que son como fuentes internas). El *Yoga* es el que aquieta la mente. Y tan pronto como se cumple este aquietamiento, queda revelado el hombre interior, la mónada vital, como una joya en el fondo de un estanque aquietado.

De acuerdo con el *Sāṅkhya* (y la concepción del *Yoga* es la mis-

[5] Patáñjali, *Yoga-sūtra*, I. 1-2.

[6] El carácter proteico, siempre en movimiento, de la mente tal como la presentan el *Sāṅkhya* y el *Yoga* es comparable a la idea de Swedenborg de que "los receptores son imágenes", es decir, que los órganos receptores en el plano espiritual cobran la forma y naturaleza de los objetos que los reciben y contienen. (Cf. Swedenborg, *Divine Love and Wisdom*, § 288.)

ma) la mónada vital (llamada *púruṣa,* "hombre"; *ātman,* "yo", o *puṁs,* "hombre, varón") es la entidad viva escondida tras todas las metamorfosis de nuestra vida de esclavitud y en el seno de ellas. Igual que en el jainismo, también en esta doctrina se supone que el número de mónadas vitales del universo es infinito y su "naturaleza propia" *(svarūpa)* se considera totalmente distinta de la "materia" *(prákṛti)* en la que se hallan sumidas. Se las llama "espirituales" *(cit, citi, cétana, caitanya)* y se dice que son "de la naturaleza de la pura luz que brilla por sí misma" *(prabhāsa).* Dentro de cada individuo, el *púruṣa, ātman* o *puṁs* autoluminoso ilumina todos los procesos de la materia burda y sutil —es decir, los procesos de la vida y de la conciencia— a medida que se desarrollan en el organismo, pero esta mónada vital carece de forma o contenido. Está desprovista de cualidades y peculiaridades, pues tales especificaciones no son más que propiedades del reino de la materia enmascaradora. Carece de principio y de fin; es eterna e imperecedera; no tiene partes ni divisiones, pues lo compuesto está sujeto a la destrucción. Originalmente se la consideraba del tamaño de un átomo, pero luego se pensó que era infinita, que colmaba todo, sin cambio ni actividad allende la esfera del movimiento, "en la cima, en la cúspide" *(kūṭastha).* La mónada está desapegada y sin contacto, absolutamente indiferente, despreocupada y desprendida, y por lo tanto nunca está verdaderamente esclavizada, ni es realmente liberada, sino que es eternamente libre. En efecto, la liberación implicaría un estado previo de esclavitud, pero del hombre interior no puede decirse que esa esclavitud lo toque. El problema del hombre consiste, sencillamente, en que él no *comprende* su permanente y siempre presente libertad debido al estado turbulento, ignorante y distraído en que se encuentra la mente.

Evidentemente, en este punto nos alejamos de la doctrina jaina con su teoría de la efectiva contaminación de la mónada vital *(jīva)* por la materia kármica *(a-jīva)* de los seis colores [7]. De acuerdo con la concepción del *Sāṅkhya* y del *Yoga,* la mónada es una entidad inmaterial que —a diferencia del *ātman* del *Vedānta*— no está en beatitud ni tiene el poder de actuar como causa eficiente o material de nada. Es un conocimiento de la nada. No crea, ni se expande, ni se transforma ni produce nada. No participa, de ninguna manera, de los sentimientos, posesiones y dolores humanos, sino que por naturaleza está "absolutamente aislada" *(kévala),* aun cuando parezca estar enzarzada en la vida debido a su *aparente* asociación con los "atributos condicionantes y limitadores" *(upādhi),* que son los elementos, no de la mónada misma sino de los cuerpos materiales burdos y sutiles del espacio y del tiempo. Debido a estos *upādhi, Púruṣa aparece* como el *jīva,* el "viviente", y *parece*

[7] Cf. supra, págs. 185-188; 201-203.

estar provisto de receptividad y espontaneidad, de respiración y de todos los demás procesos del organismo: pero, en sí y por sí, "es incapaz de doblar una brizna de hierba".

Con su mera presencia inactiva pero luminosa, la mónada parece ser la instancia activadora, y en este papel alucinador recibe el título de "Señor" o "Supervisor" *(svāmin, adhiṣṭhā'tṛ)*. En realidad no gobierna ni ejerce control. Los atributos condicionantes *(upādhi)* actúan por sí mismos, automática y ciegamente; el centro real y gobernante, la cabeza y control de su proceso vital es el "órgano interno" *(antaḥ-kárana)*. Pero el *púruṣa*, en virtud de su fulgor, ilumina y parece reflejarse en el proceso. Además, esta asociación no ha tenido comienzo y ha existido de toda eternidad. Es comparable a la relación que existe entre el desligado, pero omnipotente, sacerdote familiar hindú y el rey: el sacerdote es servido por el rey y por todos los oficiales del reino, pero permanece inactivo e indiferente. Esta asociación también es comparable a la del juego de ajedrez (de origen hindú) donde el papel del *púruṣa* está representado por el "rey", en tanto que el omnipotente "general" del "rey" *(senā'pati)* —equivalente a la "reina" en la versión occidental de este juego— ocupa el poderoso cargo, subordinado pero también dominante, del "órgano interno". Asimismo, la relación se parece a la que el sol guarda con respecto a la tierra y a su vegetación. El sol no se altera por el hecho de que su calor invada la tierra y las formas vivas del planeta. El brillo propio de la desligada mónada vital *(púruṣa)*, al bañar el material inconsciente del reino de la materia inanimada *(prákṛti)* y de sus procesos, crea, por así decir, la vida y la conciencia del individuo: lo que parece ser la actividad del sol pertenece en realidad a la esfera de la materia. O bien, es como si un personaje inmóvil, reflejado en un espejo que se mueve, pareciera estar en movimiento.

Resumiendo: según la filosofía del *Sāṅkhya*, la mónada vital está asociada a una forma especial de "compromiso aparente" *(saṁyoga-viśeṣa)* con el individuo vivo, como consecuencia natural de la reflexión de su brillo propio en la proteica materia sutil de la mente, siempre en movimiento. La verdadera intuición, el "conocimiento discriminador" *(viveka)* solo puede lograrse haciendo que esta mente quede en estado de reposo. Entonces se percibe la mónada vital *(púruṣa)* sin las cualidades de la materia agitada *(prákṛti)* que la oscurecían, y en este estado se revela de pronto y sencillamente su naturaleza recóndita. Se la ve en reposo, tal como es en realidad, siempre: alejada de los procesos naturales que tienen lugar continuamente a su alrededor, en la sustancia mental, en los sentidos, en los órganos de acción y en el mundo exterior animado.

La verdad puede alcanzarse solo si se reconoce el hecho de que, pase lo que pase, nada afecta o mancilla la mónada vital. Permanece completamente desapegada, aun cuando parezca sustentar un

proceso vital individual a través de la ronda de renacimientos y en la vida presente. Nuestra concepción normal atribuye todos los estados y transformaciones de la vida a la mónada vital; parecen realizarse dentro de ella, coloreándola y cambiándola para bien o para mal. Sin embargo, esta ilusión es mero efecto de la ignorancia. La mónada vital no es afectada en lo más mínimo. En nuestro ardiente y verdadero Yo seguimos estando, siempre, serenos.

Según el análisis del *Sāṅkhya-Yoga,* las actividades espontáneas de la sustancia vital, que deben ser suprimidas para que podamos darnos cuenta de la verdadera naturaleza de la mónada vital, son cinco: 1. nociones correctas, derivadas de una percepción exacta *(pramāṇa);* 2. nociones erróneas, derivadas de falsas aprehensiones *(vipáryaya);* 3. fantasía *(vikalpa);* 4. sueño *(nidrā)* y 5. memoria *(smṛti)*[8]. Una vez que han desaparecido estas cinco actividades, desaparecen los deseos y todos los demás actos de carácter emocional.

1. Las nociones correctas se basan en: *a)* percepciones correctas; *b)* inferencias correctas; *c)* testimonios correctos[9].

a) La percepción correcta. El principio pensante, es decir, la mente, asume las formas de sus percepciones por medio del funcionamiento de los sentidos. Puede compararse a un fuego que está siempre ardiendo, cuyas llamas se concentran en lenguas puntiagudas que por sus extremos tocan los objetos. El extremo puntiagudo del principio pensante, al dar con los objetos a través de los sentidos, asume sus formas. Debido a ello el proceso de la percepción significa una perpetua autotransformación. La sustancia mental se compara, en consecuencia, al cobre derretido, que al ser vertido en el catín toma precisamente la forma de éste. La sustancia de la mente cobra espontáneamente la forma y la contextura de su experiencia inmediata.

Por efecto de este proceso se produce un reflejo quebrado, continuamente cambiante, de la luz de la mónada vital en la función pensante, siempre activa, lo cual produce la ilusión de que la mónada vital es la que sufre todas las transformaciones. Parece ir adoptando no solo la forma de nuestras diferentes percepciones, sino también las emociones y otras reacciones que experimentamos con relación a ellas. De aquí que imaginemos que somos nosotros quienes incesantemente seguimos y respondemos a todas las afecciones de la flexible punta de la mente: placeres y dolores, sufrimientos sin fin, cambios de toda clase. De acuerdo con su natural propensión, la mente prosigue transformándose a través de todas las experiencias y respuestas emotivas concomitantes de una vida en el

[8] Patáñjali, *Yoga-sūtra,* 1. 6.
[9] Ib., 1. 7.

mundo llena de avidez, de dificultades o de alegrías, y de este modo llega a creerse que esta perturbación es la biografía de la mónada vital. Nuestra innata serenidad está siempre ensombrecida, teñida y coloreada por las variables formas y matices del impresionable principio pensante. Sin embargo, las percepciones pertenecen al plano de la materia. Cuando dos percepciones materiales no se contradicen entre sí, se considera que son verdaderas o correctas. Sin embargo, aun las percepciones "verdaderas" o "correctas" son esencialmente falsas y deben ser suprimidas, pues tanto ellas como las "erróneas" producen la concepción de una "identidad de forma" *(sārūpya)* entre la conciencia como sustancia mental y la mónada vital.

b) La inferencia correcta. La inferencia es la función del principio pensante o actividad mental que se ocupa en atribuir a los objetos las características que parecen corresponderles. La inferencia correcta es la inferencia que puede ser apoyada por la percepción correcta.

c) El testimonio correcto. Deriva de las sagradas escrituras y autoridades tradicionales. Se basa en la correcta comprensión de una palabra o de un texto y corrobora la percepción correcta y la inferencia.

2. Las nociones erróneas, debidas a conceptos falsos, surgen a consecuencia de algún defecto del objeto o del órgano de la percepción.

3. La fantasía se ocupa en ideas puramente imaginarias, que carecen de la garantía de la percepción; por ejemplo: los monstruos mitológicos o la idea de que la mónada vital misma está dotada de los rasgos del principio pensante y que, por lo tanto, experimenta lo que tiene lugar en la sustancia mental. La diferencia entre una fantasía y un concepto erróneo consiste en que la primera no se corrige mediante una cuidadosa observación del objeto.

4. En el sueño, la actividad espontánea de la sustancia mental continúa, como lo prueba la experiencia del placer que normalmente deriva del sueño y que da lugar a expresiones como "he dormido profunda y deliciosamente". El *Yoga* trata de suprimir el sueño, así como las actividades de la mente despierta.

5. La memoria es una actividad de la sustancia mental ocasionada por un residuo o "impresión latente" *(saṁskāra)* de alguna experiencia previa sufrida en la vida presente o en una vida anterior. Estas impresiones tienden a activarse. Se manifiestan como

propensiones a la acción, es decir, como tendencias a comportarse según normas establecidas por reacciones que han ocurrido antes[10].

En los *Yoga-sūtra* de Patáñjali encontramos la siguiente frase: *En caso de recibirse invitaciones de quienes ocupan altas posiciones, ellas no deben ser causa de apego o de orgullo, porque de lo contrario producirán consecuencias indeseables*[11].

"Quienes ocupan altas posiciones" son los dioses. Según la concepción del *Yoga,* no son omnipotentes sino, en realidad, inferiores al *yogin* perfecto. Son meramente seres muy favorecidos, pero enzarzados en placeres: en los placeres de sus circunstancias celestes, superlativamente favorables. El curioso aforismo de Patáñjali significa que el que practica seriamente el *Yoga* no debe permitir que la tentación de alcanzar los cielos lo distraiga de sus esfuerzos por trascender las seducciones de *todos* los mundos de forma.

En el comentario a este pasaje se dice que hay cuatro grados de realización del *Yoga,* a los que corresponden cuatro tipos de *yogin:*

1. Está el "observante de las prácticas", para quien la luz apenas comienza a asomar.

2. Está el practicante con "intuición portadora de verdad".

3. Está el que ha sometido los órganos y los elementos y, en consecuencia, tiene los medios para conservar sus conquistas (por ejemplo, las intuiciones de los diversos estados suprarreflexivos). Es decir: posee medios correspondientes a lo cultivado y a lo que está por cultivarse. Posee los medios para seguir avanzando hasta la perfección.

4. Está el que ha pasado más allá de lo que puede cultivarse, y cuyo único propósito es ahora el de reabsorber la mente en su causa primera.

[10] Esta reseña de las actividades espontáneas de la mente se basa en Vijñānabhikṣu, *Yogasāra-sáṅgraha.* Vijñānabhikṣu vivió en la segunda mitad del siglo XVI de nuestra era. Además de escribir su *Yogasāra-sáṅgraha* ("Sumario de la esencia del *Yoga*") y un comentario sobre los *Yoga-sūtra,* llamado *Yoga-vā'rttika,* condensó la doctrina del *Sāṅkhya* en su *Sāṅkhyasāra* y compuso una interpretación de los *Sāṅkhya-sūtra,* siguiendo la línea del *Vedānta* y del brahamanismo popular, en su *Sāṅkhyapravácana-bhāṣya.* Según la concepción de Vijñānabhikṣu, todos los sistemas ortodoxos de la filosofía india (dos de los cuales son el *Sāṅkhya* y el *Yoga*) contienen la verdad suprema, aunque conducen a ella partiendo de puntos diferentes, en apariencia antagónicos.

[11] *Yoga-sūtra* 3. 51.

Quienes ocupan altas posiciones observan la pureza de la armoniosa conciencia del brahmán que ha experimentado el segundo estado, llamado "de la miel", y tratan de tentarlo con sus altas posiciones, diciéndole: "Señor, ¿queréis tomar asiento aquí? ¿Queréis descansar aquí? Este placer puede ser atractivo. Esta doncella celestial puede resultar atractiva. Este elixir aleja la vejez y la muerte. Este carro anda por el aire. Más allá están los Árboles del Deseo, que conceden el fruto de todo lo que se les pide; y el Río del Cielo, que confiere bienaventuranza. Estos personajes son sabios perfectos. Estas ninfas son incomparables, y no son mojigatas. Los ojos y los oídos aquí se tornan sublimes; el cuerpo se hace diamantino. Gracias a vuestras propias virtudes, Venerable Señor, habéis ganado todas estas cosas. ¡Entrad, pues, en este lugar, que no decae, no envejece, no muere, y es caro a los dioses!"

Continúa el comentarista: *Cuando el* yogin *escucha estas palabras, debe reflexionar sobre los efectos del placer: "Quemándome en los horribles carbones de la ronda de renacimientos y retorciéndome en la oscuridad del nacimiento y la muerte, acabo de encontrar la lámpara del* Yoga, *que pone fin a las tinieblas de los obstáculos, los 'deterioros'* (kleśa). *Los deleites de las cosas sensuales nacidos de la concupiscencia son los enemigos de esta lámpara. ¿Cómo entonces yo, que he visto esta lámpara, me dejaría descarriar por estos fenómenos sensibles —mero espejismo— y hacer de mí combustible para el mismo fuego de la ronda de renacimientos, cuando vuelva a encenderse? ¡Adiós, cosas sensuales, engañosas como sueños, deseables solo para los viles!"*

El comentario continúa: *Una vez que ha adoptado esta firme resolución, el* yogin *debe cultivar la concentración. Abandonando todo apego por las cosas sensibles, no debe sentirse orgulloso ni siquiera pensando que hasta los dioses lo desean con instancia. Si alguien, en su orgullo, se siente seguro, dejará de sentir que la Muerte lo tiene tomado por los cabellos.* [Es decir, será víctima de una inflación celeste.] *Y entonces el Descuido —que siempre acecha puntos débiles y errores y debe ser cuidadosamente vigilado— encontrará una brecha y creará los obstáculos* (kleśa). *Como resultado, volverán a presentarse las consecuencias indeseables.*

Pero, por otra parte, el que no se interesa ni siente la presión del orgullo, conseguirá cumplir con seguridad el propósito que ha cultivado en su fuero íntimo, y en seguida se encontrará cara a cara con la meta aún más alta que todavía le queda por alcanzar[12].

[12] *Yoga-sūtra* 3. 51. Comentario. (Basado en la traducción de James Houghton Woods, *The Yoga-System of Patañjali,* Harvard Oriental Series, vol. XVII, Cambridge, Mass., 1927, págs. 285-286.)

En el último *sūtra* del libro III se dice de esta meta absoluta: *Cuando la pureza de la contemplación* (sattva) *iguala la pureza de la mónada vital* (púruṣa), *hay aislamiento* (kaivalya) [13].

Y el comentario correspondiente afirma: *Cuando el "poder contemplativo"* (sattva) *de la sustancia pensante queda libre de la contaminación producida por el "poder activo"* (rajas) *y la "fuerza de la inercia"* (tamas), *y su única tarea consiste en trascender la idea, que se le ha presentado, de la diferencia entre sí mismo* (sattva) *y la mónada vital* (púruṣa) [14], *y cuando todas las simientes internas de los obstáculos* (kleśa) *han sido quemadas, entonces el "poder contemplativo"* (sattva) *entra en un estado de pureza igual al de la mónada vital.*

Esta pureza no es otra cosa que el estado en que ya no se atribuye falsamente la experiencia a la mónada vital [15]. *En esto consiste el "aislamiento" de la mónada vital. Entonces el* púruṣa, *teniendo su propia luz interior, queda incontaminado y aislado* [16].

3. Los obstáculos

Kleśa, palabra de uso cotidiano en el habla de la India, deriva de la raíz *kliś* "estar atormentado o afligido, sufrir, sentir dolor o pena". El participio *kliśta* se usa como adjetivo y significa "afligido; el que sufre dolor o pena; marchito, fatigado, dañado, herido; gastado, en malas condiciones, estropeado, deteriorado, desordenado, oscurecido o debilitado". Una guirnalda, cuando sus flores se han marchitado, está *kliśta*; cuando un velo de nubes oscurece la luna, su brillo está *kliśta;* un vestido gastado o arruinado por las manchas está *kliśta;* y un ser humano, cuando el innato esplendor de su naturaleza ha sido sojuzgado por los fatigosos negocios y las pesadas obligaciones, está *kliśta.* En el sentido que le dan los *Yoga-sūtra, kleśa* significa todo aquello que, adherido a la naturaleza del hombre, restringe o impide la manifestación de su verdadera esencia. El *Yoga* de Patáñjali es una técnica para librarse de estos

13 *Yoga-sūtra* 3. 55.

14 *Sattva, rajas* y *tamas,* que constituyen los tres *guṇa* o "cualidades de la materia" (cf. supra, pág. 187, e infra, págs. 236-238). Como la sustancia pensante es material, está compuesta de los *guṇa.* La meta del *Yoga* es purgarla de *rajas* y de *tamas,* de modo que solo quede *sattva,* que es claro y sin agitación y por lo tanto refleja sin distorsión al *púruṣa.* Cuando el *púruṣa* es reflejado de este modo, solo falta un acto para obtener la liberación: el reconocimiento de que el reflejo no es *púruṣa.*

15 Es decir, se conoce que el reflejo del *púruṣa* en la esfera de la materia no es el *púruṣa* mismo. Este conocimiento es comparable al hecho de reconocer que uno se ha estado identificando con la propia imagen reflejada en un espejo. Así nos liberamos de ser absorbidos en el contexto del espejo.

16 *Yoga-sūtra* 3. 55, *Comentarios.* Woods, op. cit., pág. 295.

impedimentos y, de este modo, reconstituir la perfección inherente a la persona esencial.

¿Cuáles son estos impedimentos?

La respuesta a esta pregunta confunde a la mentalidad occidental, pues revela el abismo que existe entre nuestra concepción usual de los valores inherentes a la personalidad humana y la concepción india. Hay cinco impedimentos.

1. *Avidyā:* ignorancia, nesciencia, falta de mejor conocimiento; falta de conciencia de la verdad que trasciende las percepciones de la mente y de los sentidos en su funcionamiento normal. Como consecuencia de este impedimento, somos esclavizados por los prejuicios y hábitos de la conciencia ingenua. La *avidyā* es la raíz de todo aquello que llamamos nuestro pensar consciente.

2. *Asmitā (asmi* = "yo soy"): la sensación, la noción burda, de que: "yo soy yo; *cogito ergo sum;* este yo evidente, base de mi experiencia, es la esencia y fundamento real de mi ser".

3. *Rāga:* apego, simpatía, interés; afecto de toda clase.

4. *Dveṣa:* sentimiento contrario a *rāga;* aversión, disgusto, desagrado, repugnancia, odio.

Rāga y *dveṣa,* simpatía y antipatía, constituyen la base de todos los pares de opuestos *(dvandva)* en la esfera de las emociones, reacciones y opiniones humanas. Sin cesar desgarran el alma en uno u otro sentido, perturbando su equilibrio y agitando su superficie, comparable a la de un lago o un espejo, que de este modo no puede reflejar sin distorsión la perfecta imagen del *púruṣa.*

5. *Abhiniveśa:* el acto de adherirse a la vida como si fuera un proceso que proseguirá indefinidamente; es decir, la voluntad de vivir.

Estos cinco obstáculos o impedimentos deben considerarse como otras tantas perversiones que agitan la conciencia y ocultan el estado esencial de serenidad de nuestra verdadera naturaleza. Surgen involuntaria y continuamente, afluyendo sin interrupción desde la oculta fuente de nuestra existencia fenoménica. Dan fuerza a la sustancia del yo e incesantemente construyen su ilusoria estructura.

La fuente de toda esta confusión es el juego natural de los *guṇa,* los tres "elementos, poderes o cualidades" de la *prákṛti* que mencionamos al estudiar las *leśyā* de los jaina [17] y que son: *sattva, rajas* y *tamas.*

[17] Supra, págs. 186-188.

1. *Sattva* es un sustantivo formado sobre el participio *sat* (o *sant)*, que deriva de *as-* el verbo "ser"[18]. *Sat* significa "ser; como debe ser; bueno, bien, perfecto", y en consecuencia *sattva* significa "el estado ideal de ser; la bondad, la perfección, la pureza cristalina, la claridad inmaculada, y la completa quietud". La cualidad de *sattva* predomina en los dioses y en los seres celestes, en las personas desinteresadas y en los hombres dedicados a fines puramente espirituales. Éste es el *guṇa* que facilita la iluminación. Por lo tanto, el primer objetivo del *Yoga* enseñado por los *Yoga-sūtra* de Patáñjali es aumentar la existencia de *sattva* para purgar gradualmente la naturaleza humana del *rajas* y el *tamas*.

2. El sustantivo *rajas* significa, literalmente, "impureza"; con referencia a la fisiología de la mujer, significa "menstruación"; y, en una acepción más general, "polvo". La palabra se relaciona con *rañj-, rakta,* "rojez, color" y con *rāga*, "pasión". El polvo aludido es el que el viento levanta continuamente en una tierra donde no llueve por lo menos diez meses por año; porque en la India, salvo en la estación de las lluvias, lo único que apaga la sed del suelo es el rocío nocturno. Del suelo reseco suben a cada instante partículas que se arremolinan en el aire, empañando la serenidad del cielo y cubriéndolo todo. Por el contrario, en el período de las lluvias todo este polvo se asienta, y durante el otoño, la hermosa estación que sigue a las lluvias, cuando el sol ha puesto en fuga a las pesadas nubes, el cielo está claro e inmaculado[19]. Por esta razón la palabra sánscrita que significa "otoñal": *śā'rada* (derivada del sustantivo *śārad* = "otoño") significa también "fresco, joven, nuevo, reciente", y *vi-śā'rada* ("caracterizado por plenitud o abundancia de *śā'rada")* significa "listo, hábil, capaz, versado o instruido en algo, docto, sabio". Es decir: el intelecto del sabio se caracteriza por la gran visibilidad del firmamento otoñal, que es transparente, inmaculado y completamente claro, en tanto que el intelecto del necio está lleno de *rajas,* el rojizo polvo de la pasión.

El *rajas* empaña el aspecto de todas las cosas, oscureciendo la vista no solo del universo sino también la de uno mismo. Así, produce oscuridad intelectual y moral. Entre los seres mitológicos, el *rajas* predomina en los titanes, los antidioses o demonios que representan la voluntad de poderío en toda su fuerza, temerarios en su persecución de la supremacía y el esplendor, hinchados de ambición, vanidad y jactancioso egoísmo. El *rajas* es evidente por todas partes entre los hombres, como fuerza motriz de nuestra lucha

[18] Compárese con las palabras españolas "pre*sente*", "au*sente*" *(sant)*, y también "*es*encia", "*es*encial" *(as-)*.

[19] El otoño hindú, en este sentido, es comparable al veranillo de San Martín (o de San Juan).

impedimentos y, de este modo, reconstituir la perfección inherente a la persona esencial.

¿Cuáles son estos impedimentos?

La respuesta a esta pregunta confunde a la mentalidad occidental, pues revela el abismo que existe entre nuestra concepción usual de los valores inherentes a la personalidad humana y la concepción india. Hay cinco impedimentos.

1. *Avidyā:* ignorancia, nesciencia, falta de mejor conocimiento; falta de conciencia de la verdad que trasciende las percepciones de la mente y de los sentidos en su funcionamiento normal. Como consecuencia de este impedimento, somos esclavizados por los prejuicios y hábitos de la conciencia ingenua. La *avidyā* es la raíz de todo aquello que llamamos nuestro pensar consciente.

2. *Asmitā (asmi* = "yo soy"): la sensación, la noción burda, de que: "yo soy yo; *cogito ergo sum;* este yo evidente, base de mi experiencia, es la esencia y fundamento real de mi ser".

3. *Rāga:* apego, simpatía, interés; afecto de toda clase.

4. *Dveṣa:* sentimiento contrario a *rāga;* aversión, disgusto, desagrado, repugnancia, odio.

Rāga y *dveṣa,* simpatía y antipatía, constituyen la base de todos los pares de opuestos *(dvandva)* en la esfera de las emociones, reacciones y opiniones humanas. Sin cesar desgarran el alma en uno u otro sentido, perturbando su equilibrio y agitando su superficie, comparable a la de un lago o un espejo, que de este modo no puede reflejar sin distorsión la perfecta imagen del *púruṣa.*

5. *Abhiniveśa:* el acto de adherirse a la vida como si fuera un proceso que proseguirá indefinidamente; es decir, la voluntad de vivir.

Estos cinco obstáculos o impedimentos deben considerarse como otras tantas perversiones que agitan la conciencia y ocultan el estado esencial de serenidad de nuestra verdadera naturaleza. Surgen involuntaria y continuamente, afluyendo sin interrupción desde la oculta fuente de nuestra existencia fenoménica. Dan fuerza a la sustancia del yo e incesantemente construyen su ilusoria estructura.

La fuente de toda esta confusión es el juego natural de los *guṇa,* los tres "elementos, poderes o cualidades" de la *prákṛti* que mencionamos al estudiar las *leśyā* de los jaina [17] y que son: *sattva, rajas* y *tamas.*

[17] Supra, págs. 186-188.

1. *Sattva* es un sustantivo formado sobre el participio *sat* (o *sant*), que deriva de *as-* el verbo "ser" [18]. *Sat* significa "ser; como debe ser; bueno, bien, perfecto", y en consecuencia *sattva* significa "el estado ideal de ser; la bondad, la perfección, la pureza cristalina, la claridad inmaculada, y la completa quietud". La cualidad de *sattva* predomina en los dioses y en los seres celestes, en las personas desinteresadas y en los hombres dedicados a fines puramente espirituales. Éste es el *guṇa* que facilita la iluminación. Por lo tanto, el primer objetivo del *Yoga* enseñado por los *Yoga-sūtra* de Patáñjali es aumentar la existencia de *sattva* para purgar gradualmente la naturaleza humana del *rajas* y el *tamas*.

2. El sustantivo *rajas* significa, literalmente, "impureza"; con referencia a la fisiología de la mujer, significa "menstruación"; y, en una acepción más general, "polvo". La palabra se relaciona con *rañj-*, *rakta*, "rojez, color" y con *rāga*, "pasión". El polvo aludido es el que el viento levanta continuamente en una tierra donde no llueve por lo menos diez meses por año; porque en la India, salvo en la estación de las lluvias, lo único que apaga la sed del suelo es el rocío nocturno. Del suelo reseco suben a cada instante partículas que se arremolinan en el aire, empañando la serenidad del cielo y cubriéndolo todo. Por el contrario, en el período de las lluvias todo este polvo se asienta, y durante el otoño, la hermosa estación que sigue a las lluvias, cuando el sol ha puesto en fuga a las pesadas nubes, el cielo está claro e inmaculado [19]. Por esta razón la palabra sánscrita que significa "otoñal": *śā'rada* (derivada del sustantivo *śārad* = "otoño") significa también "fresco, joven, nuevo, reciente", y *vi-śā'rada* ("caracterizado por plenitud o abundancia de *śā'rada*") significa "listo, hábil, capaz, versado o instruido en algo, docto, sabio". Es decir: el intelecto del sabio se caracteriza por la gran visibilidad del firmamento otoñal, que es transparente, inmaculado y completamente claro, en tanto que el intelecto del necio está lleno de *rajas*, el rojizo polvo de la pasión.

El *rajas* empaña el aspecto de todas las cosas, oscureciendo la vista no solo del universo sino también la de uno mismo. Así, produce oscuridad intelectual y moral. Entre los seres mitológicos, el *rajas* predomina en los titanes, los antidioses o demonios que representan la voluntad de poderío en toda su fuerza, temerarios en su persecución de la supremacía y el esplendor, hinchados de ambición, vanidad y jactancioso egoísmo. El *rajas* es evidente por todas partes entre los hombres, como fuerza motriz de nuestra lucha

[18] Compárese con las palabras españolas "pres*ente*", "au*sente*" (*sant*), y también "*es*encia", "*es*encial" (*as-*).

[19] El otoño hindú, en este sentido, es comparable al veranillo de San Martín (o de San Juan).

por la existencia. Es lo que inspira nuestros deseos, agrados, desagrados y competencias, y la voluntad de gozar del mundo. Obliga a hombres y bestias a luchar por los bienes de la vida sin preocuparse por las necesidades y sufrimientos de los demás.

3. *Tamas* (cf. la voz latina *tene-brae*, de donde procede nuestra voz "tinieblas"); literalmente: "oscuridad, negro, azul negro"; espiritualmente: "ceguera"; connota la inconsciencia que predomina en los reinos animal, vegetal y mineral. Al *tamas* se debe toda falta de sensibilidad, toda frialdad, crueldad e inercia. Es causa de melancolía, ignorancia, error e ilusión. Lo obtuso de la materia aparentemente inanimada, la muda e implacable lucha de las plantas por conseguir suelo, humedad y aire, la insensible codicia de los animales en su búsqueda de alimentos y su despiadada costumbre de devorar sus presas constituyen algunas de las manifestaciones primordiales de este principio universal. El *tamas* se manifiesta en el plano humano por la insensible estupidez de quienes están más centrados en su yo, más autosatisfechos: los que consienten a cualquier cosa que ocurra siempre que su sueño, su seguridad y sus intereses personales no sean molestados. Es el poder que mantiene unido el andamiaje del universo, la estructura de toda sociedad y el carácter del individuo, equilibrando el peligro de la explosión que acecha al incesante dinamismo del principio de *rajas*.

El primero de los cinco impedimentos, la *avidyā*, la falta de conocimiento verdadero, es el principal sostén de este juego e interacción inacabables de los tres *guṇa*. La *avidyā* permite que el ciego impulso de la vida siga su curso, atraído y torturado al mismo tiempo por sus propios principios. Los otros cuatro impedimentos (*ásmitā*, la burda noción de que "yo soy yo"; *rāga*, el apego; *dveṣa*, la repugnància; y *abhiniveśa*, la voluntad de vivir) no son más que otras tantas transformaciones o inflexiones de esta causa primordial, la persistente ilusión de que, en alguna forma, los valores transitorios y perecederos de la existencia terrestre y celeste pueden llegar a convertirse en una fuente de pura y permanente felicidad. La *avidyā* es la desgracia común a todos los seres vivos. En los hombres, turba con su hechizo la facultad de razonar, provocando falsas predicciones y deducciones erróneas. A pesar de que los bienes de la vida son intrínsecamente impuros y necesariamente causan sufrimiento, pues carecen de sustancia, seguimos considerándolos y discutiéndolos como si fueran absolutamente reales. La gente cree que la tierra es eterna, que el firmamento con las estrellas y la luna es imperecedero, que los dioses que viven en moradas celestiales son inmortales, cuando nada de esto es verdadero. En realidad, la verdad es precisamente lo contrario de estas creencias populares.

Hay que observar que, mientras para la concepción esencialmente materialista de los jaina, lo opuesto primario y universal del

jīva era el *a-jīva*[20], en este caso, en el que el problema de la liberación se considera desde un punto de vista psicológico, el principio crucial que debe combatirse es *avidyā*. La fuerza que da motivaciones a la existencia procede de una constante tendencia del erróneo pensamiento afectivo, el cual produce una vigorosa multiplicidad de creencias falsas que sostienen la vida. Todo ente fenoménico, queriendo proseguir indefinidamente, trata de no pensar en su propio carácter transitorio y se resiste a observar los múltiples síntomas que lo rodean y que muestran que todas las cosas están sujetas a la muerte. Por lo tanto, los *Yoga-sūtra* dirigen la atención hacia la inestabilidad de las cosas en las que se basa la vida: el universo; los cuerpos celestes que con sus rotaciones miden y marcan el paso del tiempo; y hasta los mismos seres divinos, "los que ocupan altas posiciones", que son los que dirigen la ronda. El hecho innegable de que, por naturaleza, inclusive estas grandes y aparentemente duraderas presencias tienen que perecer, garantiza el carácter transitorio, pasajero y engañoso de todo el resto.

Los cinco impedimentos juntos distorsionan todos los objetos de la percepción provocando así nuevos equívocos a cada momento. Pero el *yogin*, a lo largo de su preparación, los ataca sistemáticamente y de raíz. Y, en efecto, se disipan, desapareciencο poco a poco, a medida que el *yogin* va venciendo en sí esa ignorancia *(avidyā)* de la cual todos ellos derivan. Se tornan cada vez menos eficaces y finalmente desaparecen. En efecto, cada vez que el *yogin* entra en el estado de absorción introvertida, los equívocos caen en un momentáneo sopor y, en estos momentos en que no actúan, su mente cobra conciencia de nuevos conocimientos, mientras que en los estados de conciencia que generalmente se consideran "normales", que son la única fuente de *nuestra* experiencia, los cinco impedimentos esclavizan el conocimiento, manteniendo a la totalidad del universo bajo un tiránico hechizo de impotente fascinación.

Desde el punto de vista occidental, toda la categoría de los "impedimentos" *(kleśa)* podría resumirse en el término "personalidad". Los impedimentos son el manojo de fuerzas vitales que constituyen el individuo y que lo ligan al mundo circundante. Los impedimentos son: nuestra adhesión al yo, nuestra concepción usual y concreta de lo que es el yo, nuestra espontánea entrega a los gustos y antipatías que diariamente guían nuestra conducta y que, más o menos inconscientemente, son los elementos más apreciados de nuestra naturaleza. A través de todos ellos se encuentra el primitivo anhelo de los seres vivos —común a hombres y gusanos—, el *abhiniveśa*: la tendencia que nos obliga a seguir existiendo. Desde lo hondo de la naturaleza de cada ser fenoménico asciende el grito

[20] Cf. supra, pág. 219.

universal: "¡Que yo no muera! ¡Que yo pueda seguir creciendo"[21]. Cara a cara con la muerte, éste es el último deseo, "aun en los sabios". Y, según la teoría india de los renacimientos, esta voluntad de vivir tiene fuerza suficiente para transportar al individuo más allá del abismo de la muerte y hacerlo renacer en una nueva encarnación, obligándolo a conseguirse un nuevo cuerpo, otra máscara, otro atavío, con los cuales seguir viviendo. Además, este anhelo surge espontáneamente y de suyo; no es efecto del pensar; pues ¿por qué una criatura recién nacida y sin experiencia de la muerte habría de retroceder ante ella? [22]

Este grito y anhelo elementales que muestran la tendencia a expandirse y aun a multiplicarse en nuevas formas con el fin de burlar la inevitable condena de la muerte individual ha sido claramente expresado en la descripción historiada de uno de los grandes mitos hindúes del período brahmánico *(ca.* 900-600 a. C.), en el cual se cuenta la historia del primer impulso de Prajā'pati, el "Señor de las Criaturas", por medio del cual creó el mundo. Este antiguo dios creador no era un abstracto espíritu divino, como el que aparece en los primeros capítulos del Antiguo Testamento, el cual flotando en el puro vacío, alejado del confuso tumulto producido por el oscuro mundo de la materia, creó el universo con la pura magia de las órdenes dictadas con su santa voz, dando origen a todas las cosas con solo pronunciar sus nombres, Prajā'pati era más bien la personificación de la materia, que todo lo contiene, y de la fuerza vital misma, que anhela desarrollarse en prolíficos mundos. El mito nos dice que Prajā'pati fue obligado a crear por dos impulsos. Por una parte, sintiéndose solo, desamparado y temeroso, creó el mundo para rodearse de compañía; pero, por otra parte, también sentía el deseo de dejar derramar su sustancia, por lo cual se dijo a sí mismo: "¡Que yo me multiplique y produzca criaturas [23]!"

Esta doble actitud de desamparo y de deseo, en la cual el personaje se encuentra abandonado en la Nada total y al mismo tiempo surge para manifestar la fuerza vital creadora que posee interiormente, representa en forma mítica el sentido del grito primario y universal. El dios creador hindú personifica la doble tendencia ínsita en todos los seres vivos por doquier. El temor que nos produce la idea de la muerte y, al mismo tiempo, el valeroso impulso a crecer y a multiplicarnos indefinidamente hasta convertirnos en un universo completo por medio de nuestra progenie, son los

[21] *Yoga-sūtra,* 2. 9, Comentario. Woods, op. cit., pág. 117.

[22] Cf. ib., pág. 118.

[23] *Śatapatha-Brā'hmaṇa* 2.2.4; 6.1. 1-9; 11.5.8.1. Compárese *Bṛhadāraṇyaka-Upániṣad* 1.2, 1-7 y 1.4, 1-5.

dos aspectos complementarios del único impulso fundamental a seguir siempre adelante.

Los cinco *kleśa* comprenden, por lo tanto, esa herencia de tendencias que ahora y siempre hace prosperar a las criaturas. Estos "impedimentos" son las propensiones involuntarias e inconscientes que actúan en el interior de toda criatura viva y la arrastran a través de la vida. Además, según la concepción india, estas tendencias han sido heredadas de existencias anteriores; son las fuerzas que han producido nuestro actual nacimiento. De aquí que la primera tarea de la filosofía del *yoga* sea destruirlas, arrancándolas de cuajo.

Para ello es necesario que se disuelva decididamente no solo la personalidad humana consciente sino también el inconsciente impulso animal que sostiene la personalidad: la ciega fuerza vital que está presente "tanto en el gusano como en el sabio" y que ávidamente se adhiere a la existencia. En efecto: solo rompiendo estas dos esferas de resistencia natural (la resistencia moral y la resistencia biológica) el *yogin* puede experimentar, como núcleo de su ser, ese *púruṣa* que se mantiene apartado de los gritos de la vida y del constante fluir del cambio. Solo como resultado del más severo y completo proceso de desapego e introversión se puede alcanzar este sereno sustrato, liberarlo y hacerlo conocer a la conciencia. Con tal fin existen tres líneas o caminos de disciplina en el *yoga*: 1) el ascetismo; 2) el "aprendizaje de la enseñanza sagrada"; y 3) la completa entrega a la voluntad y a la gracia de Dios.

1) El ascetismo es un ejercicio preliminar para purgar las impurezas que manchan nuestra naturaleza intrínseca. Estas impurezas empañan toda expresión y experiencia, impregnando todo con las huellas de actos anteriormente realizados por el cuerpo o la mente. Las huellas oscurecedoras son como cicatrices: han sido marcadas por la pasión *(rajas)* y por la inercia espiritual *(tamas)*, las dos fuerzas de la parte animal de nuestra naturaleza. Los ejercicios ascéticos nos curan de tales heridas. Las prácticas ascéticas disipan estos impedimentos como el viento disipa las nubes que ocultan el cielo. Entonces la cristalina limpieza del firmamento interior del alma —la calma especular del profundo mar interior, que ni emociones ni sentimientos agitan o alteran— ilumina la conciencia. En esto consiste la iluminación liberadora y transhumana, meta de todas las crueles prácticas del *yoga*, que serían inexplicables sin ella.

2) "Aprender la enseñanza sagrada" significa ante todo aprender los textos religiosos de memoria y conservarlos en ella mediante la metódica recitación de plegarias, sentencias, fórmulas y las diferentes sílabas simbólicas de la tradición religiosa. Esta práctica imbuye a la mente de la esencia de la enseñanza y así consigue apartarla

de las cosas mundanas, impregnándola con la piadosa atmósfera del desapego religioso.

3) La completa entrega a la voluntad y a la gracia de Dios ocurre cuando toda la personalidad adopta una actitud de devoción hacia las tareas y sucesos de la vida diaria. Cada acto de nuestra rutina cotidiana debe ser realizado con desinterés y desapego, sin preocuparnos por los efectos que pueda tener sobre nuestro yo, o por la relación que pueda guardar con él. Debe ser realizado como un servicio que prestamos a Dios, dictado, por así decir, por la voluntad de Dios, ejecutado por amor de Dios y realizado por la propia energía de Dios, que es la energía vital del devoto. Considerando los deberes desde este punto de vista, gradualmente conseguimos eliminar el egoísmo tanto de nuestras acciones como de sus resultados. Cada tarea se convierte en aspecto de un rito sagrado, ceremoniosamente cumplido con finalidad propia, sin tener en cuenta el beneficio que pueda sacar el individuo. Este tipo de "devoción" *(bhakti)* preliminar se enseña en la *Bhágavad-Gītā* y en muchos de los textos clásicos posteriores del hinduismo. Es un ejercicio o técnica práctica de desarrollo espiritual basado en la idea de que toda obra se realiza a través de Dios, y en ofrecérsela a Él, junto con sus resultados, como una oblación.

Los *Yoga-Sūtra* enseñan que al final de una vida vivida en perfecto acuerdo con estos principios podemos alcanzar un estado en el cual los cinco impedimentos —es decir, toda la personalidad humana junto con los estratos animales e inconscientes que son su fundamento y su fuente inextinguible— quedan reducidos prácticamente a nada. Podemos "quemar las simientes" de futuras existencias individuales ignorantes "en el fuego del ascetismo". Estas simientes se han acumulado debido a las acciones voluntarias e involuntarias realizadas en esta existencia y en otras anteriores. Si no se las aniquila, echarán nuevos vástagos que producirán otros enredos, cuyo fruto será todavía otro destino de ilusorias actividades y recompensas. Sin embargo, aunque el ser humano tiene un impedimento congénito, tanto en su mente como en su carácter, puede adquirir mediante el *yoga* un entendimiento sublime y refinado que le abra el camino de la liberación y la iluminación. Limpio del polvo pasional que normalmente ofusca la atmósfera interior y de las pesadas tinieblas que rodean y oscurecen toda existencia fenoménica, el material de la naturaleza y su innata fuerza vital *(prákṛti)* se transforma enteramente en *sattva*: calmo, transparente, como un espejo sin mácula, como un lago sin una onda, luminoso en su quietud cristalina. Habiéndose quitado los impedimentos *(kleśa)*, que normalmente quiebran y ennegrecen la visión, la iluminación se manifiesta de modo automático a la mente y la conciencia viva se da cuenta de que es idéntica a la luz.

Así la "dieta reductora" del *yogin* va matando de hambre sistemáticamente la personalidad. No da cuartel al ingenuo culto del yo que generalmente se considera como el saludable egoísmo de las criaturas, la fuerza que permite a hombres, animales y plantas sobrevivir y salir airosos en la lucha por la existencia. Es una "dieta reductora" que extirpa hasta las tendencias fundamentales, inconscientes, vegetativas y animales, de nuestro carácter biológico. El beneficio que se obtiene cuando todo este *rajas* y *tamas* ha sido destruido y solo queda *sattva* —aislado, puro y capacitado para reflejar la verdadera naturaleza de nuestro ser auténtico— es la visión de un núcleo *(púruṣa)* desligado del reino de los *guṇa* y distinto de todo lo que antes parecía constituir la personalidad: un sublime habitante y espectador que trasciende los planos del anterior sistema consciente-inconsciente, olímpicamente despreocupado de las tendencias que antes sustentaban la biografía individual[24]. Este anónimo "ser diamantino" no tiene nada que ver con lo que apreciábamos como carácter nuestro y cultivábamos como nuestras facultades, inclinaciones, virtudes e ideales, pues trasciende todo horizonte de conciencia que no haya sido totalmente clarificado. Estaba envuelto en las cubiertas del cuerpo y de la personalidad; pero los *guṇa* oscuros, turbios y espesos no podían revelar su imagen. Solo la translúcida esencia del *sattva* clarificado le permite hacerse visible, como a través de un cristal o en las quietas aguas de un estanque. Tan pronto como es reconocido, su manifestación nos hace saber en seguida que ésta es nuestra verdadera identidad. Recordamos y saludamos a la mónada vital, aunque es distinta de todo lo que existe en este compuesto fenoménico de cuerpo y psique, que, bajo la ilusión provocada por nuestra usual ignorancia y conciencia indiscriminadora *(avidyā)*, habíamos confundido torpemente con la esencia real y duradera de nuestro ser.

El "conocimiento discriminador" *(viveka)* es el enemigo de la *avidyā* y por lo tanto constituye el principal instrumento para desembarazarnos de la fuerza de los *guṇa*. Corta a través del *tamas* y el *rajas* como un cuchillo, abriendo el camino hacia el acto por el cual tomamos conciencia de que el núcleo de nuestra identidad está separado por un gran abismo de los continuos altibajos de tendencias que atraen la atención del individuo corriente y que siempre se considera que pertenecen, de una u otra manera, al Yo. El "conocimiento discriminador" *(viveka)* discierne un estado permanente de supremo "aislamiento" *(kaivalya)* con respecto a los procesos vitales, y logra alcanzarlo. Este estado es la contraparte terrestre del de la mónada trascendente, que se revela a la conciencia interna del *yogin* absolutamente aquietado, en virtud de su claro reflejo en el lúcido, impecable espejo sáttvico de su mente. Este pun-

[24] Cf. supra, pág. 234-236, y notas de pie de página 16 y 17.

to que brilla con luz propia y que permanece fijo en medio del remolino de transitorios sentimientos, emociones, engaños y espejismos que se van sumando —el núcleo más íntimo y fundamental de la naturaleza, la cristalina chispa del ser— queda brillantemente revelado y es inmediatamente conocido como base y cima de la existencia. Además, una vez firmemente establecidos en este punto, nunca lo abandonaremos, porque está por encima del torbellino de nuestros cambios internos y externos y más allá de todo acontecer. Desde allí puede observarse el proceso vital que se desarrolla en el cuerpo y en el alma, como desde la cumbre de una alta montaña que brilla al sol por encima de una oscura tormenta pueden observarse las nubes que se desplazan por un valle.

4. Integridad e integración

El estado de supremo aislamiento que es intrínseco a la mónada vital *(púruṣa)* —alejada de todos los procesos de la materia *(prákṛti)* que perpetúan el yo y son la vida misma del cuerpo y del alma— se llama *kaivalya,* término de doble sentido. *Kaivalya* es el estado de alguien que es *kévala,* adjetivo que significa "peculiar, exclusivo, aislado, solo; puro, simple, sin mezcla ni compañía de ninguna especie; desnudo, no recubierto (como un piso)"; y al mismo tiempo significa "completo, entero, absoluto, perfecto" *(kévala-jñāna,* por ejemplo, significa "conocimiento absoluto"). En consecuencia, *kaivalya* es el "perfecto aislamiento, la emancipación final, la exclusividad y el desapego", y, también, "perfección, omnisciencia y bienaventuranza". La palabra *kévalin,* además, se usa específicamente para señalar al santo jaina o *Tīrthánkara.* Limpio de la materia kármica, y por lo tanto liberado de la esclavitud, este ser perfecto asciende completamente solo hasta la cumbre del universo. Sin embargo, aunque aislado, penetra todas las cosas y es omnisciente, pues, desde que su esencia ha sido descargada de los rasgos que la calificaban e individualizaban, es absolutamente ilimitada. Refiriéndose al *Tīrthánkara* y a su condición, la palabra *kévalin* expresa los dos sentidos de "aislado, exclusivo, solo" y "completo, entero, absoluto", pues ambas ideas pertenecen a la esfera de la bienaventuranza que se alcanza con la perfección.

Como hemos visto, el sistema *Sāṅkhya-Yoga* posee muchos rasgos en común con la antigua filosofía prearia conservada en las creencias de los jaina. En ambas religiones los dioses son reducidos a la categoría de superhombres celestes; gozan de sus prerrogativas y de sus altas posiciones solo por un tiempo, y luego renacen entre las criaturas de los reinos inferiores. Además, en ambos sistemas la materia *(prákṛti,* compuesta de los *guṇa* según el *Sāṅkhya-Yoga,* com-

puesta de *karman* de seis colores según los jaina[25]), es un principio absolutamente indisoluble, de manera que el mundo, junto con sus criaturas visibles y tangibles, se concibe como algo totalmente real: no es un mero producto de la ignorancia *(avidyā)*, como en la concepción vedantina ortodoxa. Además, las mónadas vitales: los *púruṣa*, los *jīva* son también reales. Son entidades separadas distintas de la materia, y son innumerables. Esta idea es también contraria a las enseñanzas del *Vedānta*.

En efecto, el *Vedānta* es no-dualista. En lugar de fundar el universo en una legión de entidades espirituales eternas *(jīva, púruṣa)* sumidas en la sustancia de una esfera material eterna *(ajīva, prákṛti)*, a la cual se opone como su antítesis, los maestros arios sostenían que hay fundamentalmente y en última instancia una sola esencia: el *Brahman*, que se despliega en el cósmico espejismo de la multitud de seres visibles. Cada criatura parece ser un individuo distinto y se considera a sí misma como si lo fuera, pero en realidad no hay nada más que el *Brahman*. El *Brahman* es lo único que hay: es universal y no tiene acompañante, a pesar de que cada individuo experimenta al *Brahman* separadamente, en su aspecto microcósmico, psicológico, como el Yo.

En los *Yoga-sūtra*, el término *kaivalya* tiene el mismo doble sentido que en la filosofía de los jaina, no obstante que el problema de la esclavitud y de la liberación se considera ahora desde un punto de vista psicológico que en cierto modo se aproxima al ilusionismo psicológico del *Vedānta*. El término *kaivalya* denota también en este caso "aislamiento" y "perfección". El *yogin* que se ha despojado de los impedimentos (*kleśa*) que en la vida normal disminuyen la perfección del ser podrá realizarse en su propio y omnisciente aislamiento, como lo hacía el *kévalin* o *Tīrthánkara* jaina, sin perderse en el *Brahman* universal, como lo hace el sabio vedantino. Pero, a diferencia del jaina, el *yogin* alcanza el *kaivalya* no limpiándose literalmente de la contaminación del *karman*, sino por un simple acto (superlativamente difícil) por el cual comprende que, de hecho y esencialmente, y a pesar de todas las apariencias, no está comprometido en los planos del cambio y la fatiga. Intacto, inalterado por los procesos de las actividades naturales de los *guṇa*, el *púruṣa* (a diferencia del *jīva* jaina) nunca es dañado o manchado, sino que permanece eternamente libre e independiente aun en el caso de seres ínfimos y a pesar del triste hecho de que la mayoría de las criaturas nunca se integrarán alcanzando la conciencia de la realización, es decir, que nunca sabrán que en esencia son *kévala*: algo "sereno, supremo, omnisciente y solitario".

Al recordar esta verdad acerca de nosotros mismos —lo cual ocurre al desaparecer los impedimentos—, nos vemos llevados si-

[25] Cf. supra, págs. 186-188.

multáneamente a la obtención de poderes supranormales. Estos poderes parecen supranormales desde el punto de vista de nuestra vida ingenua y mundana vida "normal", pero al leer los textos que los describen no podemos dejar de sentir que acaso no debieran ser considerados como supranormales sino como atributos de la prístina realidad de nuestra naturaleza, que la práctica del *Yoga* nos restaura. No son extras —milagrosas añadiduras que recibe el santo perfecto— sino propiedad original del hombre. Forman parte de la herencia humana, que nos es retenida mientras vivimos sujetos a los impedimentos. Leyendo los textos referentes a esos poderes, nos damos cuenta de lo que nos quitan los *kleśa,* pues cuando el *yogin* tiene acceso a esos poderes cobra posesión de ellos como alguien que asume los derechos y facultades que siempre le han pertenecido en su carácter de Hombre *(púruṣa, ātman, puṁs).*

El símil tradicional es el del "hijo del rey" *(rājaputra),* que ignoraba su sangre real y que era rey por derecho. Esto quiere decir que, fundamentalmente, no hay ni esclavitud ni liberación, que somos naturalmente libres. Solo a causa de una ilusión nos parece que estamos esclavizados. Cuando el *yogin* alcanza el conocimiento, no ocurre ningún cambio fundamental en su esencia; solo su concepción sufre el cambio, su comprensión de lo que es "real". Desecha las falsas nociones, que se han venido acumulando, acerca de la realidad subyacente de él y de todo lo demás, y de este modo cobra posesión de todo cuanto él es esencialmente: *rājapútravat,* "como el hijo del rey"[26], expresión que hace referencia al siguiente relato simbólico.

Había una vez un hijo de rey que, habiendo nacido bajo una mala estrella, fue sacado de la capital siendo muy pequeño y educado por un indígena primitivo y montañés, extraño a la civilización brahmánica [es decir, un descastado, ineducado, ritualmente impuro]. *De este modo el príncipe vivió durante muchos años con la falsa idea de que era un montañés. Pero llegó un momento en que el viejo rey murió y, como no había nadie en condiciones de ser elegido para asumir el trono, un ministro de Estado, comprobando que el niño que había sido arrojado al monte unos años antes aún estaba vivo, salió a buscarlo, recorrió el desierto, halló sus huellas, y, al encontrarlo, le dijo: "Tú no eres un montañés; tú eres el hijo del rey." Inmediatamente el joven abandonó la idea de que era un descastado y asumió su naturaleza real, diciéndose a sí mismo: "Yo soy un rey."*

Del mismo modo —continúa diciendo el texto—, *siguiendo la instrucción de un ser misericordioso* [el guru] *que declara: "Tu origen es el Hombre Primordial* (ādipúruṣa), *la universal y divina mó-*

[26] *Sāṅkhya-sūtra* 4.1.

nada vital que se manifiesta a través de la conciencia pura y que todo lo abarca espiritualmente y es completa en sí; tú eres una parte de eso", una persona inteligente abandona el error de suponer que es una manifestación o producto de la prákṛti, *y se adhiere a su propio ser intrínseco* (svasvarūpam). *Entonces se dice a sí mismo: "Puesto que soy hijo del* Brahman, *yo mismo soy el* Brahman. *No soy algo diferente del* Brahman *aun cuando esté cautivo en esta ronda del nacimiento y la muerte*[27]".

En esta versión del antiguo relato, la figura está expresada según la fórmula no-dual del *Vedânta*: "Tú eres Eso" *(tat tvam asi).* "Tú eres el Yo universal y único, aunque no te das cuenta de ello." Lo mismo dice el mensaje búdico: "Todas las cosas son cosas del Buddha[28]." El *saṁsāra,* reino del nacimiento y la muerte, no es más que una grande y difundida ilusión, un sueño cósmico del cual debemos despertar. Desprendámonos, pues, de este estado de ignorancia, despojémonos de la idea de que somos un descastado en el desierto. Ascendamos a nuestro propio trono. También es ésta la lección del *Sāṅkhya* y del *Yoga,* pero en estos sistemas, como hemos visto, el *púruṣa* no se identifica con el "Primer Púruṣa" *(Ādipúruṣa),* el Hombre Primordial, el Fundamento Cósmico *(Brahman),* sino que es algo separado, aislado y omnipotente, porque está solo.

El "hijo del rey" se da cuenta de lo que siempre ha sido sin que él lo supiera. Nada cambia en la esfera de los hechos; solo la conciencia —su idea de lo que es— se ha transformado. Desde el momento en que adquiere "conocimiento discriminador" *(viveka),* se le revela una distinción entre su verdadera naturaleza y la máscara accidental que adoptó como miembro de su salvaje tribu de cazadores descastados, como la vivencia que tuvo el cachorro de tigre criado por las cabras[29]. Aceptando la realidad de su carácter tal como ahora lo percibe, el "hijo del rey" se descubre a sí mismo y queda aislado *(kaivalya)* de su vida anterior y de todo lo que ella contenía, descartando la máscara de la aparente personalidad. El pasado simplemente se desvanece. El "hijo del rey" surge de su vida anterior como de un sueño y, a la luz meridiana de lo que ahora sabe, siente realmente que es el hijo de un rey, con poderes y prerrogativas reales. Se ha unido, finalmente, a la oculta plenitud de su verdadera naturaleza *(kaivalya),* y nunca más será cubierto por las burdas deformidades que en toda su vida anterior velaron su perfección suprema.

27 Compárese la versión española del siglo XVII que da Calderón de la historia del hijo del rey, en su célebre comedia *La vida es sueño.*

28 *Vajracchédikā* 19. Cf. infra, págs. 422-423.

29 Cf. supra, págs. 7-9.

Es evidente la relación entre este ejemplo indio de un principio espiritual y la ciencia psicoanalítica de Occidente. Después de disipado el factor regresivo ("impedimento", "fijación"), el recuerdo es automático. Habiéndose destruido un solo error profundamente arraigado, se disuelve todo un conjunto de ignorancias oscurecedoras y la vida cambia. Este despertar transforma completa e inmediatamente tanto el propio rostro como el aspecto del mundo.

En este relato hindú no se dice expresamente que el príncipe haya matado a su padre, pero es notable el paralelo de esta narración con la de la tragedia de Edipo. Se nos dice que el príncipe oriental fue llevado al exilio porque constituía una amenaza para el reino de su padre, lo que equivale a decir que amenazaba la vida de su padre. En la historia de la India, como en todas partes, la regencia de despóticos reyes fue siempre amenazada por el nacimiento de un hijo. Kauṭilya, en su tratado de ciencia política titulado *Arthaśāstra,* discutió este peligro como un problema clásico. En el libro I, capítulos XVII-XVIII, resumió exhaustivamente las técnicas clásicas para solucionarlo. Ya hemos citado el caso de un hijo que mató a su padre ocultándose bajo el lecho de su madre[30]. En la historia de Oriente abundan las novelas familiares de esta especie.

El gran rey Bimbisara, en su vejez, fue cegado por su hijo Ajātaśatru, que luego lo tuvo prisionero en una mazmorra para no cometer el crimen de parricidio, castigado con la pena capital. Y en la época musulmana (según cuenta ibn-Baṭṭūṭa), el viejo pero vigoroso shāh Ghiyāsu-d-dīn Tughlak, al regresar a Tughlakābād, capital construida por él al sur de Delhī, donde tenía su gran tesoro, fue muerto por la caída de un techo traidoramente planeada por su hijo Ulugh Jān, que ya antes (durante la expedición a Warangal) había mostrado evidente deslealtad a su padre[31]. El célebre emperador mogol Shāh Jahān, constructor del Taj Mahal, fue destronado por su hijo Aurangzeb en 1658, y tenido prisionero hasta su muerte en 1666[32]. Y sabemos que el rey Aśoka, siguiendo el oportuno consejo de su incomparable ministro Kauṭilya, conjuró un peligro similar poniendo a su hijo Kunāla bajo custodia en un fuerte de fronteras, donde el joven príncipe fue cegado. En este preciso caso, aparentemente, como sin duda en muchos otros de esta clase, la catástrofe fue resultado de una intriga urdida por la reina, muy parecida a la que encontramos en la clásica leyenda de Fedra e Hipólito. El joven había rechazado el amor de su madrastra, que probablemente hubiera acarreado el asesinato de su padre y su propio advenimiento al trono con la

[30] Supra, pág. 107.

[31] Cf. supra, pág. 97 (ibn Baṭṭūṭa, vol. III, págs. 212-213).

[32] *Encyclopaedia of Islam,* 1934, vol. IV, pág. 257.

reina como consorte. Luego, cuando fue arrojado a una celda, la reina envió al guardia una orden ambigua que fue interpretada como un mandato para que se privara de la vista al joven prisionero [33].

Lo que el psicoanálisis trata como situación básica de la relación ambivalente padre-hijo, más o menos relegada al inconsciente pero descubrible en los sueños y otras manifestaciones espontáneas, ha sido una situación prácticamente permanente en la vida de los reyes. Muchos ejemplos de ella se encuentran en la mitología griega, que refleja la historia primitiva, prearia, de las dinastías pelasgas, y también en la historia de Roma, como nos la cuentan Tácito, Suetonio y Gibbon. El dios Zeus renunció a la diosa Tetis cuando comprendió que un hijo de ella iba a eliminarlo, como él había eliminado a su propio padre, Cronos; y el anciano rey de Argos, Acrisio, confinó a su hija Dánae a una torre, cuando un oráculo declaró que un hijo de ella (aún no concebido) lo mataría.

Se trata de un motivo fundamental, conocido por toda la humanidad, que ha sido utilizado por los filósofos prácticamente en todo el mundo como una notable imagen del individuo que cobra conciencia de sus derechos. El padre físico y la esfera de su herencia (es decir, todo el dominio de sus sentidos físicos y órganos de la razón, así como las costumbres heredadas y los prejuicios de la raza) deben ser puestos a un lado si uno quiere entrar en posesión del propio yo intrínseco. En la parábola del hijo del rey, como en la del tigre en el rebaño de cabras, esta metáfora está suavizada, pero al mismo tiempo resulta más vívida debido a que la imagen de la vida que debe trascenderse es la del padre adoptivo, en tanto que las naturalezas del rey y del tigre son los símbolos de la realidad que debe ser asumida. La metáfora tradicional es objeto de una transferencia común, y al mismo tiempo aparece mejorada [34]. El sentido del símbolo es que para llegar a estar integrado, aislado, realizado, y totalmente maduro *(kévala)* el candidato a la sabiduría tiene que romper el hechizo de todo lo que su mente y sus sentimientos han imaginado como propio.

Porque, de acuerdo con el pensamiento indio y con ciertos filósofos clásicos occidentales como Platón, la tarea última y verdadera de la filosofía trasciende el poder y los alcances de la razón. Para tener acceso a la verdad hay que pasar más allá del ámbito

[33] *Aśokāvadāna* 2.3.1. (Traducido por J. Przyluski, *La légende de l'empereur Açoka dans les textes indiens et chinois,* Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, tomo 32, París, 1923, págs. 281 sigs.) Cf. también Vincent A. Smith, *Aśoka, the buddhist emperor of India,* Oxford, 1901, págs. 188-189.

[34] Gran cantidad de elocuentes ejemplos en Otto Rank, *The Myth of the Birth of the Hero,* Nervous and Mental Disease Monograph Series, nº 18, Nueva York, 1914.

nuestras mentes limitadas y limitantes acerca de la condición de nuestro Yo trascendente, inmutable, inmaculado.

Sin embargo, las concepciones del *Sāṅkhya* y del *Yoga*, en contraste con la del brahmanismo ortodoxo, consideran que la actividad de los *guṇa* no es menos real ni menos autárquica que el trascendente reposo de la mónada vital. La materia (*prákṛti*, compuesta de los *guṇa*) cubre *realmente* la mónada vital; no es un añadido meramente ilusorio y engañoso. Las actividades de los *guṇa* son transitorias en lo que respecta a sus detalles cambiantes, pero permanentes en su continuo devenir. Con todo, en el plano individual, los efectos de los *guṇa* pueden alcanzar un estado de "cesación" (*nirodha*): a consecuencia de un reajuste óptico, podemos llegar a darnos cuenta de que la mónada vital está muy alejada de todo lo que parece entrar en ella y darle color, pues aunque la materia y sus actividades (*prákṛti* y los *guṇa*) son reales, la participación de lo mónada vital (*púruṣa*) en ellas es ilusoria, como la presencia de un hombre dentro del marco y de la materia de un espejo. Un abismo infranqueable separa al *púruṣa* del cambiante juego de los *guṇa:* ambos son heterogéneos, aunque tanto el *púruṣa* como los *guṇa* sean igualmente reales. Esta teoría difiere sustancialmente del no-dualismo de la concepción vedantina[41].

El *Yoga* puede definirse como una disciplina que trata de proporcionar una experiencia del soberano distanciamiento y aislamiento del núcleo suprapersonal de nuestro ser, aquietando las actividades espontáneas de la materia que, como una corteza corporal y psíquica, normalmente envuelve a la mónada vital. El *Yoga* se basa en una doctrina de funcionalismo psicológico, y la demuestra. Crea y luego trasciende y disuelve varios planos o mundos de experiencia, y así da a conocer la relatividad de todos los estados de la realidad, pues cuando se ve que el mundo íntimo no es más que una función de los órganos psíquicos internos, entonces el universo externo, visible y tangible, puede comprenderse, por analogía, como consecuencia de una operación que las energías de los órganos externos realizan hacia afuera. Permitiendo que las energías fluyan por estos órganos y retirando luego esas mismas energías a esferas internas, no menos inmediatas y "reales", experimentamos el mundo externo como algo con lo cual podemos entrar en contacto a voluntad y, por consiguiente, construido o desconectado por el esfuerzo del *yogin*, que hasta puede disolverlo. Todo depende de si nuestras facultades sensoriales son dirigidas hacia sus usuales "planos de proyección" (*ā'yatana*) o retiradas de ellos.

Como requisito indispensable para controlar y experimentar este funcionalismo, tenemos que independizarnos absolutamente de

[41] Cf. infra, págs. 322 sigs.

todos los pares de opuestos *(dvandva)* que asaltan y reducen al hombre desde fuera. Solo el *yogin* completo, que controla perfectamente su microcosmos, puede disolver las entidades que pertenecen al reino macrocósmico del nombre y la forma, y hacerlo reaparecer a voluntad. En efecto: la mente humana, con sus contenidos y su sabiduría, en cada caso particular está condicionada por el peculiar equilibrio de los *guṇa* que actúan en el carácter y disposiciones de cada individuo. Sus ideas, creencias y conocimientos, y hasta lo que ve a su alrededor, son en última instancia solo funciones o reflejos de su particular manera de ignorar. Esta *avidyā* es la red que lo caza y lo sostiene como personalidad. Inclusive sus experiencias de ultratumba estarán determinadas por esta limitación, que intangiblemente limita y encadena su ser [42].

De acuerdo con el análisis de la psique realizado por la filosofía del *Sāṅkhya* y adoptado por las disciplinas del *Yoga*, el hombre es "activo" *(kártṛ)* a través de los cinco "órganos de acción" y "receptivo" *(bhóktṛ)* a través de los cinco "órganos de percepción". Estos dos conjuntos de cinco órganos cada uno son los vehículos de su espontaneidad y receptividad, respectivamente. Se los conoce con el nombre de "facultades que actúan hacia afuera" *(bāhyéndriya)* y funcionan como si fueran puertas, en tanto que el "intelecto" *(manas)*, la "yoidad" *(ahaṅkāra)*, y el "juicio" *(buddhi)* hacen de porteros. Estos tres últimos, tomados en conjunto, constituyen el llamado "órgano interno" *(antahkáraṇa)*; son las potencias que abren y cierran las puertas inspeccionando, controlando y registrando todo lo que pasa.

Al cuerpo se lo describe como una ciudad o palacio real en el cual el rey mora inactivo (según la costumbre oriental) en medio de las actividades de su personal. Las facultades sensoriales externas son comparables a jefes de aldea que cobran impuestos a los dueños de casa y pasan el importe recogido al gobernador local, que a su vez lo presenta al canciller del rey. Es decir, las experiencias de los sentidos son recogidas y registradas por el *manas*, apropiadas por el *ahaṅkāra* y luego entregadas a la *buddhi*, el canciller del rey *(púruṣa)*.

Las diferentes facultades sensibles son mutuamente antagónicas, pero colaboran automáticamente, como la llama, la mecha y el aceite de una lámpara, para alejar las tinieblas y dar luz a las formas y colores que nos rodean. Como hemos visto, las diez "facultades que actúan hacia afuera" *(bāhyéndriya)* se clasifican en dos grupos: 1) el de las cinco "facultades de receptividad y aprehensión *(jñānéndriya)* que son la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto; y 2) el de las cinco "facultades de espontaneidad o acción"

42 La idea de Swedenborg de la vida y de la muerte es un exacto equivalente de esta teoría kármica del *Sāṅkhya* y el *Yoga*.

(karméndriya): habla, prensión, locomoción, evacuación y procreación [43]. Las actividades son de materia sutil, pero los órganos en los que tienen su sede son de materia burda; a diferencia de los órganos, las facultades no son perceptibles, pero puede inferirse su existencia a partir de sus actividades. El *guṇa rajas* prevalece en las de acción, en tanto que en las de percepción domina el *guṇa sattva.*

Como el "intelecto" *(manas)* colabora directamente con las diez facultades, se lo cuenta como número once y se lo llama "sentido interno" *(antar-índriya).* Como hemos dicho, es comparable al gobernador local que recoge las experiencias de los sentidos externos y las presenta al ministro de finanzas *(ahaṅkāra,* la función del yo), de donde pasan al canciller *(buddhi,* la facultad de juzgar). *Manas, ahaṅkāra* y *buddhi* juntos constituyen el "órgano interno" *(antaḥkáraṇa)* que se dice es de tamaño mediano *(mádhyama-parimāṇa),* ni pequeño ni muy grande. De este triple órgano proceden las actividades de las "alientos vitales", conocidos a través de las cinco manifestaciones siguientes [44]: 1) *prāṇa,* el "aliento que va hacia adelante" o aire expirado, que penetra por todo el cuerpo, desde la punta del dedo gordo del pie pasando por el ombligo y el corazón hasta llegar a la punta de la nariz; 2) *apāna,* el "aliento opuesto o que va hacia abajo", o aire inspirado que prevalece en la garganta, costillas dorsales, intestinos, órganos sexuales y piernas; 3) *samāna,* el "aliento igualador" que digiere y asimila, y está centrado en los órganos digestivos, el corazón, el ombligo y todas las articulaciones; 4) *udāna,* el "aliento ascendente", que está en el corazón, la garganta, el paladar, el cráneo y el entrecejo; y 5) *vyāna,* el "aliento compenetrante" que actúa en la circulación, la respiración, y la distribución de los jugos vitales y se encuentra difuso por todo el cuerpo. Estos cinco *prāṇa* constituyen y mantienen el sistema corporal, pero solo pueden hacerlo en virtud del *púruṣa,* que se halla presente como un rey.

El *ahaṅkāra,* la función del yo, nos hace creer que tenemos deseos de actuar, que sufrimos, etcétera; pero en realidad nuestro ser real, el *púruṣa,* carece de tales modificaciones. El *ahaṅkāra* es el centro y primera fuerza causante de "ilusión" *(abhimāna).* El *ahaṅkāra* es el concepto erróneo, fantasía, suposición o creencia que refiere todos los objetos y actos de la conciencia a un "yo" *(áham).* El *ahaṅkāra* —"el hacer *(kāra)* decir 'yo' *(áham)*"— acompaña todos los procesos psíquicos, produciendo la errónea idea de que "yo digo, yo veo, yo soy rico y poderoso, yo gozo, yo voy a sufrir," etcétera. Es, pues, la causa primera del crítico "concepto erróneo"

[43] Cf. supra, pág. 186.

[44] Estos cinco aires vitales no son "burdos" sino "sutiles", y no deben confundirse con la respiración del sistema pulmonar.

que persigue a todos los fenómenos de la experiencia fenoménica; es decir, la idea de que la mónada vital *(púruṣa)* participa de los procesos de la materia viva *(prákṛti)* y aun se identifica con ella. Por efectos del *ahaṅkāra* nos apropiamos continuamente de todo lo que pasa en los dominios de lo físico y lo psíquico, añadiéndole perpetuamente la falsa noción (y aparente experiencia) de un sujeto (un "yo") de todos los hechos y penas. El *ahaṅkāra* se caracteriza por el predominio del *guṇa rajas,* pues su principal interés reside en la acción.

En cambio la *buddhi* es predominantemente sáttvica, es decir, se caracteriza por un predominio del *guṇa sattva,* pues es la facultad de tomar conciencia. La *buddhi* recibe el nombre de *mahān,* "el gran principio o sustancia primaria", y también en neutro, *máhat,* "lo Grande". La raíz verbal *budh-* significa "despertar, sacar del sueño, volver en sí o recobrar la conciencia; percibir, notar, reconocer, observar; saber, comprender, entender; considerar, estimar; pensar, reflexionar". Por consiguiente, el gerundio *buddhi* significa "volviendo a la conciencia, recobrándose de un desfallecimiento"; y también, "presencia de ánimo, facilidad de ingenio, intención, propósito, proyecto; percepción, comprensión; impresión; creencia, idea, sentimiento, opinión; intelecto, entendimiento, inteligencia, talento; información, conocimiento; discriminación, juicio, y discernimiento".

Según la doctrina del *Sāṅkhya,* la *buddhi* es la facultad de lo que se conoce con el nombre de *adhyavasāya,* es decir, "determinación, resolución, esfuerzo mental; conciencia, sensación, opinión, creencia, conocimiento, discriminación y decisión". Todos estos procesos espirituales tienen lugar dentro del hombre, pero no están a su disposición según su voluntad consciente. No somos libres para sentir, conocer y pensar precisamente como queremos. Esto significa que la *buddhi* precede al *ahaṅkāra* tanto en jerarquía como en poder. Las diversas formas de juicio y de experiencia de acuerdo con las cuales reaccionamos ante las impresiones nos controlan más de lo que nosotros las controlamos; no estamos en condiciones de tomarlas o dejarlas. Aparecen desde dentro como manifestaciones de la sustancia sutil de nuestro carácter; son lo que constituye ese carácter. De aquí que, aunque al tomar una decisión podemos creer que somos libres y que actuamos según la razón, en realidad seguimos a la *buddhi,* nuestra naturaleza "inconsciente".

La *buddhi* comprende la totalidad de nuestras posibilidades emocionales e intelectuales, que se conservan alejadas, como en el fondo de la función de nuestro yo. Constituyen la naturaleza total que continuamente se hace consciente (es decir, manifiesta a nuestro yo) a través de todos los actos denotados por el término *buddhi.* Como un gran depósito de las materias primas permanentes de nuestra naturaleza, que continuamente se presentan a la concien-

cia y a la función del yo desde dentro, la *buddhi* es múltiple por sus productos y expresiones, maravillosa por su universalidad; por esta razón se la llama "el Grande", *mahān*. Además, los sinónimos de *buddhi* en la literatura popular revelan también la amplitud de su abundancia suprapersonal, pues expresan los diferentes aspectos bajo los cuales se manifiesta. En el lenguaje popular, la *buddhi* recibe el nombre de *manas*[45]: "mente, entendimiento, percepción y conocimiento"; y también el de *mati*: "conocimiento, juicio, resolución, determinación; intención, propósito, proyecto; estimación, consideración; consejo; recuerdo, memoria". Dentro de este gran almacén de nuestras potencias psíquicas se encuentran, unas al lado de las otras, nuestras facultades intelectuales, volitivas y emocionales. De aquí que "lo Grande" *(mahan)* también es conocido con los nombres de *prajñā*, "sabiduría, discernimiento"; *dhī*, "intuición, visualización, imaginación, fantasía"; *khyāti*, "conocimiento, el poder de distinguir los objetos por sus nombres apropiados"; *smṛti*, "recuerdo, memoria", y *prajñāna-sántati*, "la continuidad del saber". La *buddhi* pone de manifiesto lo inconsciente utilizando para ello toda clase de proceso psíquico analítico y creador, y estos procesos son activados desde dentro. Por ellos nos hacemos conscientes de la totalidad de nuestra conciencia solo a posteriori, a través de sus manifestaciones y reacciones en forma de sentimientos, recuerdos, intuiciones, ideas, y de las elecciones que hacemos por medio del intelecto o la voluntad.

Otro sinónimo corriente de *buddhi* es *citta*. *Citta*, el participio del verbo *cint-/cit-*, "pensar", denota todo lo experimentado o actuado por la mente. *Citta* comprende: 1) observar; 2) pensar, y 3) desear o intentar; es decir, tanto las funciones de la facultad de razonar como las del corazón. En efecto, normalmente ambas funcionan como si fueran una sola, estrechamente entretejidas en la sustancia anímica de nuestra naturaleza. Cuando el pensamiento surge en la mente, es dirigido y coloreado por nuestras tendencias e inclinaciones emocionales, hasta tal punto que se necesita una gran disciplina de concentración y crítica para aprender a separar el razonamiento (por ejemplo, en la ciencia) de los movimientos del corazón.

La *buddhi* se compone de los tres *guṇa*, pero el *Yoga* consigue que el *guṇa sattva* prevalezca[46]. Los ejercicios purifican la *buddhi* de su original herencia de *tamas* y *rajas*. Quitando el primero, se disipa la oscuridad y la materia sutil de la *buddhi* se torna transparente, como las aguas de un lago de montaña. Quitando el segundo, cesa la agitación y se calma el oleaje de la inquieta superficie, de modo que las aguas, que ya han sido clarificadas, se convierten en

45 Término que propiamente se refiere al "intelecto"; cf. supra, pág. 254.
46 Cf. supra, págs. 241-244.

un espejo invariable. La *buddhi*, entonces, revela al *púruṣa* en su serena despreocupación, alejado de la activa y ondulante esfera de *prákṛti*.

La *buddhi* simultáneamente contiene y *es* la espontaneidad de nuestra naturaleza; las otras facultades *(ahañkāra, manas,* y los diez *índriya)* son "como abejas, que siguen el consejo de sus reyes[47]". Pero, según todas las apariencias, la influencia corre en sentido contrario: los sentidos externos entran en contacto con su ambiente; sus experiencias son asimiladas por el *manas;* el *ahañkāra* pone en relación el producto del *manas* con nuestra individualidad; entonces la *buddhi* decide qué es lo que hay que hacer. La primacía de la *buddhi* se encuentra, pues, muy oscurecida. Solo quitando el *rajas* y el *tamas,* el velo se torna transparente; porque entonces las potencias que se introducen en el organismo humano son las "supranormales" del "hijo del rey", y la *buddhi* se revela con su fuerza innata. Pero antes de que pueda obtenerse este efecto tiene que romperse la aparente conexión de la mónada vital con el dolor. Como hemos visto, la ilusión de la conexión se debe a que falta la discriminación, a que no reconocemos la distinción entre *púruṣa* y *prákṛti,* y particularmente entre *púruṣa* y el más sutil de los productos de la *prákṛti,* el órgano interno y las diez facultades de los sentidos. Como esta falta de "conocimiento discriminador" *(viveka)* es la causa, es evidente que si conseguimos ese conocimiento acabará la experiencia del dolor. El *viveka* hace posible que el individuo distinga entre su propio principio vital y la materia indiferente que fluye en su derredor.

Además, la materia deja de ser activa tan pronto como uno se identifica con el *púruṣa;* por lo tanto, la *prákṛti* en acción por medio de los *guṇa* es comparable a una bailarina del serrallo, que deja de bailar tan pronto como el espectador pierde interés. Se retira de la presencia del rey cuando éste se aburre de su exhibición de los placeres y dolores del mundo. Actuando a través de los *guṇa,* la *prákṛti* muestra las maravillas que conocemos y amamos o sentimos como dolor, pero el ojo que da energía al espectáculo es el ojo del *púruṣa* que todo lo ilumina, y tan pronto como éste retorna a sí mismo, el espectáculo del mundo desaparece.

Debido a que la materia sutil del órgano interno asume todas las formas que le presentan los sentidos, los objetos tienden a dar a la mente una forma o carácter y a dejar en ella una impresión o "memoria", más o menos permanentes. No solo queda como vestigio la forma del objeto mismo, sino también los sentimientos y pensamientos asociados a ella, así como la voluntad y determinación de actuar que la forma ha provocado; y los vestigios más tarde pueden ser reanimados por el impacto de algo nuevo. De este

47 Según la ciencia natural hindú no hay abeja reina.

modo se provocan recuerdos, surgen imágenes de la memoria y se funda la continuidad del deseo vital, el temor y las formas de conducta. Esto quiere decir que en las doctrinas del *Sāṅkhya* y del *Yoga* el proceso psicológico se entiende en términos estrictamente mecánicos. La incesante agitación de la transformación provocada en el órgano interno por la percepción, la emoción, el pensamiento y la voluntad no difiere específicamente de los cambios observables en el mundo exterior. En ambas esferas las transformaciones son materiales, procesos puramente mecánicos que tienen lugar en la materia; la única diferencia reside en que en el mundo exterior (que incluye, claro está, el cuerpo del sujeto) la materia es burda, en tanto que en el mundo interior es sutil.

Esta fórmula mecanicista pertenece a la esencia del *Sāṅkhya* y no solo fundamenta su psicología sino que también da la clave de la interpretación del misterio de la metempsicosis. Dentro del cuerpo burdo, que se desintegra después de la muerte, todo ser vivo posee un cuerpo sutil interior, formado por las facultades sensoriales, los hálitos vitales y el órgano interno. Éste es el cuerpo que sigue marchando, de nacimiento en nacimiento, como base y vehículo de la personalidad reencarnada [48]. Deja la cubierta del cuerpo burdo en el momento de la muerte y entonces determina la naturaleza de la nueva existencia, pues en su interior quedan las huellas —como surcos o cicatrices— de todas las percepciones, actos, deseos y movimientos de la voluntad realizados en el pasado, de todas las propensiones y tendencias, de la herencia de hábitos e inclinaciones y la peculiar disposición a reaccionar de un modo o de otro o a no reaccionar de ninguna manera.

Los términos técnicos que designan estos recordatorios del pasado son *vā'sanā* y *saṁskāra*. La primera de estas palabras (procedente de la raíz *vas-*, "morar en, habitar") puede usarse con referencia al olor que persiste en un vestido perfumado con un vapor fragante. Una vasija de barro crudo conserva el olor de lo primero que se ha vertido en ella, y de la misma manera el cuerpo sutil está impregnado por las *vā'sanā* ("fragancias, perfumes, residuos sutiles") de todo su *karman* anterior. Estos *vā'sanā* tienden a causar *saṁskāra*, cicatrices permanentes que pasan de vida en vida.

El sustantivo *saṁskāra*, que significa "impresión, influencia, operación, forma, molde", es uno de los términos fundamentales de la filosofía hindú. Deriva de la raíz verbal *kṛ-*, "hacer". *Saṁs-kṛ-*

48 Este cuerpo sutil que se reencarna merece el nombre de "alma" mucho más que la mónada vital, aunque esto último ha sido constantemente traducido por "alma" (por Garbe y otros). Pero "alma" tampoco es muy correcto en este caso, porque el material del cuerpo sutil está esencialmente desprovisto de vida y de sentidos *(jaḍa)*; es más bien un cuerpo que un alma. Al traducir del sánscrito, es mejor no utilizar nuestro término animista occidental.

significa "preparar, dar forma a algo para utilizarlo, cambiar o transformar"; la idea opuesta es la de *pra-kṛ-*. Compárese con *prákṛti:* la materia tal como la encontramos, en su estado primitivo o virgen. *Prákṛti* es la materia prima virginal en la que todavía no se ha producido cambio, transformación o evolución. Inversamente, *saṁs-kṛ-* significa "transformar algo, adornar, agraciar, decorar". La lengua vernácula de los incultos se llama *prákṛta* (en español, "prácrito"), mientras que *sáṁskṛta* (en español, "sánscrito") es la lengua clásica, con sus reglas gramaticales correctas y bien establecidas, basada en la tradición religiosa del lenguaje sacerdotal de los *Veda,* que a su vez reflejaba la lengua de los dioses y por lo tanto era un vehículo natural de la verdad divina. El verbo *saṁskṛ-* significa "purificar a una persona por medio de ceremonias escriturarias", es decir, convertir a una persona corriente, mero ser humano, en miembro de la comunidad mágica y sacramental, exento de sus anteriores impurezas y elegible como partícipe de las ceremonias tradicionales. *Saṁskāra* es, por lo tanto, "purificación, pureza; investidura con la santa hebra de los renacidos [49]", o, en general, cualquier rito purificador o ceremonia sagrada; pero también quiere decir "cocinar, preparar comida (para hacerla más apetitosa y atractiva, quitándole su 'naturaleza original' [*prákṛti*] poco atrayente e indigesta), el pulimento de una piedra o joya; educación, cultivo, entrenamiento, embellecimiento, decoración, ornamento y afeite". (Se permite andar sin afeites en los quehaceres domésticos, en el trabajo, en las faenas rústicas, pero no cuando se va de visita, pues ello indicaría una falta de respeto para con los demás y para consigo mismo.) *Saṁskāra* es, pues, un término rico en significaciones y muy sugestivo. Sus connotaciones giran en torno al concepto de "lo que ha sido trabajado, cultivado y configurado", lo cual, en el caso del individuo, es la personalidad —con todos sus característicos adornos, cicatrices y estrías— que se ha estado cocinando durante años y hasta durante vidas enteras.

Si la *prákṛti,* la materia prima original, quedara librada a sí misma, se caracterizaría por el perfecto equilibrio de los *guṇa.* En este estado no habría transformaciones, no habría mundo. El *tamas* (pesadez, pereza, obstrucción), el *rajas* (movimiento, excitación, dolor) y el *sattva* (ligereza, iluminación, alegría) no tendrían interacciones, sino que estarían en perfecto equilibrio y en reposo. Según la doctrina del *Sāṅkhya,* el mundo no es el resultado del acto de un Creador. No ha tenido comienzo en el tiempo. Ha resultado, más bien, de la incesante influencia que *púruṣa* individuales en número

49 Los miembros de las tres castas superiores son los "nacidos dos veces". El rito de ser investido con el cordón sagrado, que se realiza en la pubertad, simboliza la transformación que en la tradición cristiana va asociada a la fuente bautismal.

infinito han ejercido sobre la *prákṛti.* Los *púruṣa* mismos no son actuantes;* solo contemplan, como espectadores, el movimiento que continuamente provocan. Tampoco ejercen su influencia con un acto de voluntad consciente. Su mera presencia provoca el movimiento de la *prákṛti,* como el imán excita el hierro. "En virtud de su proximidad" la mónada vital ilumina el campo y el proceso de los *guṇa.* Con su mero brillo crea una especie de conciencia en el cuerpo sutil. "Como el fuego en una bola de hierro calentada al rojo, así está la conciencia en el material de la vida."

Este dualismo es fundamental en la doctrina del *Sāṅkhya.* Los dos principios *–prákṛti* (compuesta de los *guṇa)* y *púruṣa* (la colectividad de mónadas vitales irradiantes pero inactivas)– son aceptados como eternos y reales sobre la base de que en todos los actos y teorías del conocimiento distinguimos entre sujeto y objeto, y que no es posible ninguna explicación de la experiencia si no se reconoce un yo cognoscente y un objeto conocido. Aceptando esta dualidad como básica y axiomática, el *Sāṅkhya* desarrolla una "enumeración analítica exhaustiva" *(parisaṅkhyāna)* de los "principios o categorías" *(tattva=haecceitates)* de la naturaleza, tal como éstos se han desarrollado en las incesantes evoluciones y combinaciones de la materia inerte bajo la ininterrumpida influencia del brillo irradiado por las mónadas vitales, cuya luz produce conciencia. Esquemáticamente la evolución de los *tattva* podría resumirse según el cuadro adjunto.

Los *tattva* salen gradualmente unos de otros. Emergen por un proceso natural de despliegue o evolución del estado "normal" de conciencia despierta, a partir del estado primordial, indiferenciado, inactivo de la *prákṛti.* Con el *Yoga,* las transformaciones o *tattva* vuelven a disolverse y este movimiento inverso representa un movimiento de involución. El primer proceso, es decir, el de la evolución de los *tattva* a partir de lo sutil *(sūkṣma)* y de lo burdo *(sthūla),* se caracteriza por un continuo aumento del *guṇa tamas,* en tanto que, con el proceso inverso, el *guṇa sattva* vuelve a prevalecer. Sin embargo, el *púruṣa,* la mónada vital, no es afectado por ninguno de los procesos, por refinado que sea el estado de *sattva* alcanzado. El *púruṣa* está absolutamente más allá del sistema de los *guṇa,* tanto si éste evoluciona como si involuciona. Brillante y subsistente por sí mismo, olímpico, nunca cambia, mientras que la *prákṛti* seguirá cambiando siempre.

El *púruṣa* se define como "espíritu puro" *(caitanya)* porque no es materia; pero está muy lejos de cualquier concepto occidental de espiritualidad, pues, según el *Sāṅkhya,* todas las condiciones de lo que llamamos "alma" son efectos del reino de la materia sutil, que ocurren en el cuerpo sutil. Este cuerpo no debe ser identificado de ninguna manera con la mónada vital. De la mónada vital no puede decirse nada (salvo que *es*), a menos que nos expresemos en

P R Á K Ṛ I
(materia prima indiferenciada)

↓

Buddhi/Mahānt
(la potencialidad suprapersonal de las experiencias)

↓

A h a ṅ k ā r a
(la función del yo, que se apropia de los datos de la conciencia y erróneamente los atribuye al *púruṣa*)

↓

los cinco karméndriya	*manas*	*los cinco jñānéndriya*	*los cinco tan-mātra*[50]
(las facultades de acción)	(la facultad de pensamiento)	(las facultades de sensación)	(los elementos sutiles primarios, de los cuales tenemos conciencia en forma de las contrapartes internas y sutiles de las cinco experiencias sensoriales, es decir: sonido, tacto, color y forma, sabor, olor: *śabda, sparśa, rūpa, rāsa, gandha*)

↓

párama - aṇu
(átomos sutiles, de los cuales tenemos conciencia en las experiencias del cuerpo sutil)

↓

sthūla - bhūta
los cinco elementos burdos —éter, aire, fuego, agua, tierra— que constituyen el cuerpo burdo y el mundo visible y tangible, de los cuales tenemos conciencia en las experiencias sensoriales) [51]

50 *Tan-mātra:* "meramente *(mātra)* eso *(tan)*", "insignificancia".

51 La formación de los elementos burdos a partir de los sutiles se describe así: "Dividiendo cada elemento sutil en dos partes iguales y subdividiendo

términos negativos: carece de atributos, de cualidades, de partes, de movimiento; es imperecedera, inactiva e impasible; no es afectada por dolores ni por placeres, está desprovista de emociones y sentimientos y es completamente indiferente a las sensaciones. Queda fuera de las categorías del mundo. El *púruṣa* es comparable a un vidente en el momento en que no ve nada o a un espejo que nada refleja. Nada le llega a su esfera, salvo él mismo, aunque todas las cosas exteriores a él reciben la luz, la actividad y la conciencia gracias a su brillo puro, impasible, invicto.

Cuando alcanzaos el conocimiento perfecto del *púruṣa* no abandonamos inmediatamente el cuerpo burdo y el sutil; la vida prosigue durante un tiempo considerable. Así como la rueda del alfarero sigue girando después de hecho el cacharro, debido a los impulsos iniciales, así también el cuerpo del *kévalin* prosigue con todos sus procesos naturales sutiles y burdos, aun cuando el Cognoscente, muy por encima de ellos, solo los contempla con suprema indiferencia; porque la vida actual es el resultado de obras realizadas, es el fruto de simientes plantadas antes de obtener la emancipación y tienen que madurar hasta la plenitud de sus tiempos. Por otra parte, la fuerza germinativa de todas las simientes que aún no han brotado se gasta y se consume. El Cognoscente sabe que no habrá para él vida o vidas futuras, porque ha retirado del proceso sus impulsos. El proceso se acaba poco a poco. Por lo tanto, de allí en adelante no hace más que soportar los sucesos de su existencia sin comprometerse a algo nuevo, hasta que finalmente, cuando la fuerza de las obras que fructifican se extingue, la muerte se lo lleva sin retorno posible. El cuerpo burdo se disuelve, y también el cuerpo sutil. El órgano interno, con sus *saṁskāra,* que han proseguido de nacimiento en nacimiento, se disuelve. Los *guṇa* son libe-

la primera mitad de cada una en cuatro partes iguales y luego añadiendo a la mitad no subdividida de cada elemento una subdivisión de cada una de las cuatro restantes, cada elemento se convierte en cinco en uno" (*Pañcadaśi* 1, 27). Estos compuestos son los que se conocen con el nombre de elementos burdos y se denominan según prepondere en ellos la porción de éter, aire, fuego, agua o tierra.

aire	éter	éter	aire	éter	fuego	éter	agua	éter	tierra
fuego		fuego		aire		aire		aire	
agua		agua		agua		fuego		fuego	
tierra		tierra		tierra		tierra		agua	

Ya que el éter se experimenta como sonido, el aire como algo tangible, el fuego como color y forma, el agua como sabor y la tierra como olor, cada elemento burdo, por estar compuesto de los cinco, afecta todos los sentidos.

rados de su agitación en este torbellino, y cesan las perturbaciones que agitan al individuo.

Pero la mónada vital continúa existiendo, del mismo modo que un individuo sigue existiendo cuando su reflejo ha desaparecido de un espejo quebrado. La autoconciencia ya no existe —porque falta la base material necesaria para que puedan realizarse los procesos del conocimiento, el sentimiento y la experiencia—, pero la mónada vital subsiste como entidad individual en sí, para sí y por sí. Sin el aparato del cuerpo burdo y del cuerpo sutil, el *púruṣa* está completamente desconectado de la esfera de los *guṇa;* nada puede alcanzarlo; está completamente alejado.

En esto consiste el verdadero "aislamiento".

Ahora resulta claro el paralelismo de la doctrina del *Sāñkhya* con las enseñanzas *jaina* y *ājī'vika,* y también su contraste con el *Vedānta.* Al parecer, la idea de una pluralidad de mónadas vitales pertenece a la antigua filosofía prearia, nativa de la India; lo mismo que la teoría de que la esfera de la materia *(prákṛti)* es en sí misma sustancial y no un mero reflejo, espejismo o artificio de Māyā [52]. Sin embargo hay un aspecto del *Sāñkhya* que parece diferir tanto de la noción jaina de liberación como de la vedantina, pues en su estado final, separado de los instrumentos de la conciencia, el *púruṣa* permanece en eterna *inconsciencia.* Durante la vida, la misma condición fue alcanzada momentáneamente en el sueño profundo y sin ensueños, en los desvanecimientos y en el estado de perfecta abstracción, que se logra mediante una disciplinada práctica de *yoga.* Pero éste no es el estado que describe el omnisciente *Tīrthāñkara* jaina. En cambio, el *Vedānta,* precisamente para hacer hincapié en la idea de que el estado perfecto es un estado de pura *conciencia,* habla de una etapa o esfera que está más allá de las del cuerpo burdo (conciencia despierta), el cuerpo sutil (conciencia de los sueños) y el cuerpo causal (sueño profundo), y a la que denomina el estado "cuarto" *(turīya)* [53].

Con esta intuición vedantina y brahmánica, el aislamiento *psicológico* en la inconsciencia, sostenido por el *Sāñkhya* y el *Yoga,* se vuelve tan arcaico como el aislamiento *físico* del *Tīrthāñkara* jaina.

La contribución más importante de los sistemas de *Sāñkhya* y *Yoga* a la filosofía hindú consiste en su interpretación estrictamente psicológica de la existencia. Sus análisis del macrocosmos, así como de toda la serie de problemas humanos, se presentan en términos de una especie de funcionalismo psicológico protocientífico, que por su minuciosidad y sobrio positivismo es comparable con la teoría y el sistema de la evolución universal que tratamos al ocu-

[52] Cf. supra, pág. 27.

[53] Cf. infra, págs. 286-287 y 295 sigs.

parnos de los jaina y de Gosāla. En este caso, la primitiva imagen mítica del universo que surge de las aguas y del huevo cósmico cobra nueva vida al ser reinterpretada como las etapas de la conciencia humana, que pueden observarse en la experiencia subjetiva del *Yoga*. Desde el estado primordial de autoabsorción o involución, que prácticamente equivale a la quietud y se parece al no-ser, se desarrolla un estado de conciencia interior intuitiva *(buddhi)*, previa a la noción de "yo" *(ahaṅkāra)*, que constituye la transformación siguiente; y, a través del intelecto *(manas)*, la conciencia pasa luego a experimentar el mundo exterior (sobre el cual actúa) por medio de los sentidos externos. De esta manera se interpreta el proceso cosmogónico en términos de experiencia psicológica, como el desenvolvimiento de un ambiente percibido desde el centro más íntimo que todo lo percibe. El mito ingenuo cobra en seguida una estructura significativa; el mundo es entendido como algo que se desenvuelve a partir de un estado de quietud y de absorción hacia adentro; de este modo la introspección se convierte en la clave del enigma de la esfinge.

Finalmente, debe observarse que los cinco rasgos siguientes del *Sāṅkhya* aparecen también en el budismo: importancia de la idea de que toda vida es necesariamente sufrimiento; indiferencia con respecto al teísmo y al ritualismo de los sacrificios védicos; oposición a las extravagancias ascéticas (como, por ejemplo, las del jainismo); y la creencia en el *pariṇāma-nityatva*, "el constante devenir del mundo [54]".

[54] El *Sāṅkhya* es citado en el Canon budista pāli, y las leyendas budistas mencionan a Kápila como uno de los predecesores del Buddha. "Hay algunos monjes y brahmanes que son eternalistas —die el *Brahmajālasuttanta (Dīghanikāya* I. 30.34; traducido por T. W. Rhys Davids, Sacred Books of the Buddhists, vol. II, Oxford, 1899, págs. 27-29) —; se dedican a la lógica y al razonamiento y expresan las siguientes conclusiones propias: el alma es eterna, y el mundo, que no da origen a nada nuevo, es firme como la cumbre de una montaña, como una columna firmemente plantada; y los seres vivos, aunque pasan de nacimiento en nacimiento, caen de un estado de existencia y surgen en otro, existen, sin embargo, por siempre jamás".

Capítulo VIII

EL BRAHMANISMO

1. El Veda.

La filosofía hindú ortodoxa surgió de la antigua religión aria de los *Veda*. Originariamente, el panteón védico, con su hueste de dioses, representaba el universo donde se proyectan las ideas y experiencias del hombre acerca de sí mismo. Los rasgos de nacimiento, crecimiento y muerte del ser humano y los procesos de la generación eran proyectados sobre el curso del universo. Las fuerzas cósmicas y los fenómenos eran personalizados. Las luces del cielo, las formas y aspectos de las nubes y tormentas, bosques, cadenas de montañas y cursos de ríos, las propiedades del suelo y los misterios del mundo subterráneo eran comprendidos y tratados con referencia a las vidas y relaciones de los seres divinos que, a su vez, reflejaban el mundo humano. Estos dioses eran superhombres dotados de poderes cósmicos, y podían ser invitados a las ceremonias de ofrenda como partícipes de una fiesta. Eran invocados, halagados, propiciados y complacidos.

En Grecia, este antiguo estadio de la religión aria estuvo representado por la mitología de la época homérica, que se continuó en la tragedia del teatro ateniense. Sin embargo, al aparecer la crítica filosófica griega, en la costa jónica de Asia menor, que se desarrolló a través de filósofos y sofistas desde Tales hasta Sócrates (apoyada entonces por el progreso de las ciencias naturales, encabezadas por la astronomía racional, es decir, por una cosmología basada en las matemáticas), las primitivas proyecciones antropomórficas desaparecieron como se esfuman los sueños al despertar. Ya no se aceptaba el mito como interpretación válida de los procesos naturales. Se rechazaban y aun se satirizaban los rasgos humanos y las biografías de los dioses; la mitología y la religión arcaicas

decaían; la brillante comunidad de los Olímpicos se desplomaba. Este derrumbe fue seguido, poco después, por la ruina de las ciudades-estados griegas, en el período de Alejandro Magno.

En la historia del antiguo pensamiento hindú no hubo tal crepúsculo de los dioses. Las divinidades guardianas del mundo no fueron derrocadas sino incorporadas a un panorama más amplio y profundo, como reyes-títeres locales dentro del imperio de un monarca más poderoso. La Presencia Única, experimentada como el Yo *(ātman)* o Poder sagrado *(brahman)*, dentro y más allá de lo múltiple, tomó a su cargo toda la libido india, absorbiendo enteramente su interés. Esta monarquía espiritual y universal amenazó seriamente el reino de los dioses, reduciendo en gran medida su importancia y su prestigio. Sin embargo, como virreyes y emisarios especiales, trascendentalmente investidos, por así decir, con los poderes y emblemas de sus cargos, las divinidades permanecieron en sus altos sitiales, pero cumpliendo una nueva función. Se las reconoció como manifestaciones del Poder interior omnipresente y básico, al cual se prestaba la más seria atención. Este fondo universal era interpretado como idéntico dentro de todas las cosas, inmutable a través de formas cambiantes. Sigue siendo supremo dentro de las figuras que se desenvuelven en el universo fenoménico, en los planos más burdos de la experiencia humana o en los más sutiles del empíreo. Además, los trasciende a todos y está infinitamente más allá de ellos. Poco a poco, con el desarrollo de este tipo de pensamiento brahmánico especulativo, el complejo ritual politeísta de las primeras etapas de la tradición védica cayó en desuso y se puso de moda una forma de culto más trabajada, más íntima y más profunda.

¡Om! *Había una vez* [un joven llamado] *Śvetaketu Āruṇeya. Su padre le dijo: "Vive la vida de un estudiante del conocimiento sagrado. En verdad, querido mío, en nuestra familia no hay nadie que no esté instruido en los* Veda, *que sea un brahmán* [meramente] *por parentesco, por así decir." Entonces él, habiéndose hecho discípulo a la edad de doce años, habiendo estudiado todos los* Veda, *regresó a la edad de veinticuatro, presumido, creyéndose docto, orgulloso. Entonces su padre le dijo: "Śvetaketu, querido mío, puesto que ahora eres presumido, te crees docto y eres orgulloso, ¿pediste también esa enseñanza por la cual lo que no ha sido oído llega a ser oído, lo que no ha sido pensado llega a ser pensado, lo que no ha sido comprendido llega a ser comprendido?"*

"Os ruego, señor, me digáis qué es esa enseñanza."

"Así como, mi querido, por un pedazo de arcilla puede conocerse todo lo hecho de arcilla (la modificación es meramente una distinción verbal, un nombre: la realidad es simplemente la arci-

lla[1]*; así como, mi querido, por un ornamento de cobre puede conocerse todo lo hecho de cobre (la modificación es meramente una distinción verbal, un nombre: la realidad es simplemente el cobre); así como, mi querido, por una tijera de uñas puede conocerse todo lo hecho de hierro (la modificación es meramente una distinción verbal, un nombre: la realidad es simplemente el hierro); así, mi querido, es esa enseñanza."*

"En verdad, esos hombres venerables no lo sabían; porque, si lo hubieran sabido, ¿por qué no me lo habrían dicho? Pero vos, señor, tened a bien decírmelo."

"Así sea, mi querido (...) Tráeme un higo de allí."

"Aquí está, señor."

"Divídelo."

"Ya está dividido, señor."

"¿Qué ves allí?"

"Estas semillas muy pequeñas, señor."

"Divide una de ellas."

"Ya está dividida, señor."

"¿Qué ves allí?"

"Nada absolutamente, señor."

Entonces [el padre] *le dijo: "En verdad, mi querido, esa sutilísima esencia que tú no percibes; en verdad, mi querido, de esa sutilísima esencia, así surge esta gran higuera sagrada. Créeme, mi querido —dijo—, eso que es la esencia más sutil, este mundo entero tiene eso como su Yo. Eso es la Realidad. Eso es el* Ātman. *Eso eres tú* (tat tvam asi), *Śvetaketu."*

"Tened a bien, señor, hacerme entender algo más."

"Así sea, mi querido —dijo [el padre]—. *Coloca esta sal en el agua. Por la mañana ven a verme."*

Así lo hizo [Śvetaketu].

Entonces [su padre] *le dijo: "Esa sal que anoche pusiste en el agua, por favor, tráela."*

Entonces él quiso cogerla, pero no la encontró, porque estaba completamente disuelta.

"Por favor, toma un sorbo de este lado —le dijo [el padre]—; *¿cómo está?*

"Salada."

"Toma un sorbo del medio —le dijo—; ¿cómo está?

"Salada."

"Déjala. Luego ven a mí."

Él así lo hizo, diciendo: "Siempre es igual."

Entonces [el padre] *le dijo: "En verdad, en realidad, mi que-*

1 O bien: "como toda modificación no es más que un esfuerzo del habla, un nombre, y la arcilla la única realidad" *(vācārambhanam vikāro namodhéyam-mṛttik-ety eva sátyam).*

rido, tú no percibes al Ser aquí. Pero en realidad de verdad, está aquí. Eso que es la esencia sutilísima, este mundo entero tiene eso como su Yo. Ésa es la Realidad. Eso es el Ātman. *Eso eres tú, Śvetaketu*[2].*"*

Mientras desde el punto de vista dualista del *Sāṅkhya* y del *Yoga,* y desde el ángulo materialista de las filosofías no arias de los jaina y de Gosāla, el universo se interpreta a partir de dos principios antagónicos y eternos, *púruṣa* y *prákṛti* (o *jīva* y no *jīva),* según el no-dualismo trascendental de la tradición védica todas esas oposiciones deben considerarse como meramente fenoménicas. La evidente incompatibilidad de las funciones contradictorias no detuvo el pensamiento de los brahmanes. Por el contrario, reconocieron precisamente en este dilema la clave de la naturaleza y el sentido de lo trascendente y, por lo tanto, de lo divino.

La instrucción que el sabio Ā'ruṇi da a su hijo demuestra por analogía que el principio supremo trasciende la esfera de los "nombres y las formas" *(nāmarūpa),* pero lo penetra todo, como la sal. El *Brahman* es tan sutil como el germen de la semilla que está dentro del fruto; es inherente a todos los seres, como potencialidad de su vida que se despliega. Y sin embargo. aunque esta entidad invisible se transforma, o al menos parece hacerlo, a través de todas las formas y procesos del mundo —como el cobre y la arcilla se convierten en cacharros y cacerolas de cocina—, estas formas visibles y tangibles son "meras transformaciones" *(vikāra);* no debemos limitar nuestra atención al espectáculo de sus configuraciones. Los nombres y las formas son accidentales y efímeros; en última instancia, "la realidad es simplemente arcilla".

De acuerdo con esta fórmula brahmánica, la dialéctica del universo es manifestación de un principio trascendente, no-dual, más allá de todo dualismo, y sin embargo inmanente, que produce el mundo de nombres y formas *(nāmarūpa)* y lo habita como su principio animador

El dualismo de la *natura naturans (prákṛti)* y la mónada inmaterial trascendente *(púruṣa)* queda de este modo trascendido.

El *leitmotiv* de la filosofía védica, desde el período de sus primeros himnos filosóficos (conservados en las partes más recientes del *Ṛg-Veda)* ha sido, sin cambios, la búsqueda de una unidad básica que fundamenta la multiplicidad del universo. Desde el comienzo, el pensamiento brahmánico estuvo centrado en la paradoja del simultáneo antagonismo e identidad de las fuerzas y formas manifiestas del mundo fenoménico, y su meta fue conocer y controlar efectivamente el poder oculto que está antes, dentro y detrás

[2] *Chāndogya-Upáṇiṣad* 6.1; 6. 12-13 (traducida por Robert Ernest Hume, *The Thirteen Principal Upanishads,* Oxford, 1921, págs. 240-241, 247-248).

de todas las cosas, como su fuente oculta. Además, esta búsqueda o investigación se realizó siguiendo dos líneas principales, que en el fondo eran las mismas. La primera —en respuesta a la pregunta: "¿Cuál es la esencia única que se ha diversificado?"— buscaba el principio supremo tras las formas del mundo exterior, mientras que la segunda, dirigiendo la mirada hacia adentro, inquiría: "¿De qué fuente proceden las fuerzas y órganos de mi vida?" El autoanálisis del hombre se desarrolló así como una disciplina paralela, correlativa a la evaluación especulativa de las potencias y efectos externos, y coadyuvante de ella.

En contraste con sus productos o manifestaciones transitorias, la esencia micro-macrocósmica misma fue considerada desde los primeros tiempos como inagotable, inmutable e indestructible, pues también era íntimamente experimentada como hontanar de poder sagrado. Por lo tanto, conocerla, tener acceso a ella por medio del conocimiento *(jñāna)*, significaba en realidad participar en su impasibilidad, gloria, inmortalidad y fuerza infinita. Además, alcanzar estos estados significaba trascender, en alguna medida, la amenaza de la muerte y las miserias de la vida, lo cual constituía una preocupación general, muy seria y apremiante, en aquellos antiguos tiempos de guerra incesante, durante la gran migración de las tribus arias que entraron en el subcontinente de la India, y también después, cuando la lucha de los caudillos feudales por la supremacía alcanzaba su apogeo y el mundo estaba amenazado por enemigos y demonios. Desde esos remotos días de contiendas nómadas y feudales, la investigación védica que trataba de descubrir el secreto fundamento de las diversidades del cosmos evolucionó gradualmente y sin interrupción hasta que, más tarde, en los siglos de las *Upániṣad,* los razonamientos pictográficos de la mitología y de la teología fueron dejados muy atrás y remplazados por los conceptos abstractos de la metafísica. Pero en todo momento, a través de todas las transformaciones de la civilización india, la obsesión brahmánica —ya en la forma comparativamente primitiva de la magia aria, ya en los grandes refinamientos del pensamiento posterior— siguió siendo la misma; es decir, quedó fija en el problema de la naturaleza de la fuerza que continuamente y en todas partes se presenta al hombre bajo nuevos disfraces.

Primero se trató de sondear este misterio con el espíritu de una ciencia natural arcaica. La comparación e identificación de diversos fenómenos puso en descubierto su origen común, mostrando así que eran fundamentalmente uno. Al penetrar en las constantes metamorfosis, el pensamiento especulativo reconoció el ubicuo poder de la autotransmutación, denominada *māyā* (de la raíz verbal *mā-*, "preparar, formar, construir") [3] e interpretada como una de

[3] Cf. supra, pág. 27, nota 11.

las facultades características de los dioses y demonios sobrehumanos e infrahumanos que dirigen el mundo. La función de la teología llegó a ser entonces la de identificar y comprender toda la serie de máscaras que cada poder divino podía asumir, y rotularlas correctamente, dándoles los "nombres" que les correspondían. Los nombres se clasificaron en invocaciones y letanías, y la función del código de sacrificios era conjurar las fuerzas nombradas en las letanías, mediante sus fórmulas adecuadas, y de este modo ponerlas al servicio de los proyectos de la voluntad humana.

Un gráfico ejemplo de esta variedad de investigaciones se encuentra en la teología védica de Agni, el dios del fuego. Todo sacrificio védico está centrado en torno a esta divinidad, en cuya boca (el fuego del altar) se vertían las ofrendas. Como mensajero de los dioses, Agni llevaba los sacrificios al cielo en su estela de llamas y humo, y allá alimentaba a los seres celestiales como un pájaro a sus polluelos. El fuego en su forma terrena, como poder que preside todos los hogares y familias arias, era Agni Vaiśvā'nara, el ser divino "que existe con todos *(viśva)* los hombres *(nara)*". La misma divinidad en el cielo, como calor del sol, era el Agni solar, pero en la esfera del mundo intermedio *(antarikṣa)*, donde el fuego mora con las nubes y aparece como rayo, era considerado como criatura de las aguas atmosféricas. Aquí en la tierra se conocían otras dos formas importantes de Agni: la asociada a la madera y la relacionada con el calor de la célula viva. Se encendía fuego haciendo girar un palo de madera dura en un agujero practicado en una tabla más blanda. La rotación engendraba calor y, en seguida, una chispa, lo cual era comparable al proceso de la generación; la varita que giraba y la tabla eran los progenitores: el padre y la madre respectivamente; por lo tanto, Agni era hijo de la madera. Pero como la madera crece y se nutre gracias al agua, Agni era el "nieto del agua" *(apāṁ-nápāt)*, aunque era también hijo del agua, nacido como un rayo del seno ácueo de las nubes. Además, el fuego se encuentra dentro de todos los seres vivos —hombres, cuadrúpedos y aves—, como podemos comprobarlo por la temperatura del cuerpo. Esta temperatura es perceptible al tacto, está en la piel. Más tarde se dijo que el calor era la causa de la digestión —el calor de los jugos corporales "cocía" la comida en los intestinos— y por lo tanto la bilis digestiva fue identificada como la principal manifestación del fuego macrocósmico en el microcosmos.

El conocimiento de estas afinidades e interrelaciones constituía una parte importante de la más antigua sabiduría sacerdotal aria. Puede decirse que era una especie de ciencia natural intuitiva y especulativa. Además, así como las ciencias especulativas de nuestros días proporcionan las bases y fundamentos teóricos de las técnicas aplicadas, la antigua sabiduría de los sacerdotes védicos sustentaba una técnica aplicada de magia práctica. La magia era el

equivalente primitivo de la moderna ciencia práctica, y las lucubraciones de los sacerdotes, el antecedente de la ciencia pura que corresponde a la astronomía, la biología y la física teóricas de nuestro tiempo. Las arcaicas investigaciones y aplicaciones brahmánicas dieron por resultado la identificación de los fenómenos de ciertas esferas del universo con otros de distintas esferas, lo cual tuvo vastas proyecciones. *(A)* Los elementos del macrocosmos fueron identificados con *(B)* las facultades, órganos y miembros del microcosmos (el organismo humano), y ambos con *(C)* los detalles de los ritos de sacrificio tradicionalmente heredados. El ritual fue el principal instrumento para entrar en contacto con las fuerzas del universo, controlarlas y ponerlas al servicio de las necesidades y deseos humanos. Gradualmente fue pasando a segundo plano a medida que el "camino del conocimiento" *(jñāna-mārga)* remplazaba al "camino de la acción ritual" *(karma-mārga)*, es decir, cuando la abstracta filosofía de las *Upáni̤ṣad* se desembarazó de la maraña de ritos mágicos. Este cambio se produjo entre los teólogos védicos, en círculos dedicados a discusiones, meditaciones e iniciaciones esotéricas. De este modo, el problema de las equivalencias o estructuras paralelas de *(A)* el universo y *(B)* la naturaleza humana se convirtió en la única clave importante para la interpretación; entre tanto, el problema de los detalles del sacrificio *(C)* iba desapareciendo. De esta manera se inauguraba un extraordinario período de investigación especulativa, en el que se estudió exhaustivamente la oculta identidad de las facultades y potencias del cuerpo humano con las potencias específicas del mundo exterior, considerándosela desde todos los puntos de vista como base de una interpretación total de la naturaleza humana, para comprender su puesto en el universo y para develar el enigma del común destino del hombre.

Este curioso estudio comparativo, que duró largo tiempo, tuvo por resultado múltiples intentos encaminados a resumir los principales elementos del micromacrocosmos en listas coordinadoras o conjuntos de ecuaciones [4]. Por ejemplo, en la *Taittirīya Upáni̤ṣad* encontramos que los elementos tierra, fuego y agua corresponden respectivamente al aliento, la vista y la piel humanos; y, por otra parte, que la atmósfera, el cielo, las cuatro regiones y las cuatro regiones intermedias corresponden por una parte al viento, el sol, la luna y las estrellas, y por otra al oído, la mente, el habla y el tacto; en tanto que las plantas, los árboles, el espacio y nuestro cuerpo hacen juego con la carne, los músculos, los huesos y la médula [5].

[4] Estas ecuaciones pueden compararse fácilmente en la traducción de las *Upáni̤ṣad* realizada por Hume (op. cit., pág. 520), consultando en el índice los siguientes temas: "correlation, or correspondence —of things cosmic and personal; —of the sacrifice and the liturgy with life and the world; —of the existential and the intelligential elements".

[5] *Taittirīya-Upáni̤ṣad* 1. 7. (cf. Hume, op. cit., pág. 279); cf. supra págs. 21-23.

No pocas de estas identificaciones se hacían por vía de ensayo y arbitrariamente, con excesivo esquematismo, y no convencieron a la posteridad. Pero el efecto práctico del movimiento en conjunto fue el de despersonalizar progresivamente el universo y socavar el prestigio de los primitivos dioses védicos.

Sin embargo, como dijimos, los dioses nunca fueron destronados en la India. No fueron desintegrados y disueltos por la crítica y la ciencia natural, como lo fueron las divinidades de los griegos en la época de los sofistas, Anaxágoras, Demócrito, Aristóteles y otros filósofos. Los dioses homéricos se tornaron ridículos y fueron objeto de burla debido a sus amoríos demasiado humanos y a sus excesos de cólera, que se consideraban incompatibles con la idea de divinidad de épocas posteriores, que asignaba a Dios caracteres más éticos y espirituales. Imágenes simbólicas creadas por la primitiva imaginación mítica, como las que representan los galanteos de Zeus y las rencillas familiares del Olimpo, resultaban ofensivas a la nueva crítica moralista, que las interpretaba literalmente. En cambio, la India conservó sus personificaciones antropomórficas de las fuerzas cósmicas como máscaras vigorosamente expresivas, como magníficas *personae* celestiales, que optativamente podían servir de auxiliares a la mente en su intento de comprender lo que se consideraba manifiesto *a través* de ellas. Quedaron como útiles símbolos, llenos de sentido y de interés, por los cuales era posible concebir y tratar a las potencias siempre presentes. Servían de guías; y, además, siempre era posible llegar a ellos por medio de los antiguos ritos de sacrificios, con sus inalterables textos, y también por medio de las prácticas individuales de la devoción emocional *(bhakti)* en la que el "yo" se dirige, reflexivamente, a un "Tú" divino. Según estas concepciones, lo expresado a través de las máscaras personales es trascendente a ellas, pero nunca se eliminó efectivamente el ropaje de los personajes divinos. Esta actitud tolerante y afectuosa dio al problema teológico una solución que conservaba el carácter personal de las potencias divinas para todo lo referente al culto y a la vida diaria, y por otra parte permitía que un concepto abstracto, supremo y trascendente dominara en los planos más elevados del conocimiento y la especulación, por encima del ritual.

Todo lo expresado en los personajes divinos —o, en general, en cualquier forma tangible, visible o imaginable— tiene que ser considerado nada más que como un signo, un indicador que dirige el intelecto hacia lo que está oculto, hacia algo más poderoso, más amplio y menos transitorio que cualquier cosa que los ojos o las emociones puedan conocer. Del mismo modo, los conceptos y las ideas definidos y circunscritos por el intelecto también deben ser considerados como meros signos útiles, que señalan lo que no puede ser definido o limitado por un nombre. Porque tanto el reino de las formas *(rūpa)* como el de los nombres *(nāman)* —la esfera

tangible y la esfera conceptual— son meros reflejos. Para comprenderlos, tenemos que reconocerlos como manifestaciones de algo más elevado que ellos, algo infinito, que se resiste a *cualquier* definición, ya sea propuesta por las fórmulas de una teología primitiva, llena de maravillas, o por las hipótesis de una ciencia posterior, de espíritu práctico.

En la India, la búsqueda de la fuerza primordial a través de especulaciones de alto vuelo alcanzó el plano de una realidad de donde todo procede como una manifestación temporal, meramente fenoménica. Esta potencia última, que anida en el universo y en el hombre, trasciende tanto la esfera sensible como la conceptual; por lo tanto, de ella se dice *neti neti*, "ni así *(neti)* ni así *(neti)*[6]". Es aquello "de donde las palabras vuelven, junto con la mente, sin haberlo alcanzado[7]". Pero no hay dicotomía; no hay antagonismo entre lo "real" y lo "irreal" en esta concepción estrictamente no dualista, pues la suprema Realidad trascendente y sus manifestaciones mundanas (visibles o verbo-conceptuales) son, en esencia, lo mismo.

Hay, sin embargo, una jerarquía o graduación de las manifestaciones, estados o transformaciones de la esencia que todo lo abarca y que todo lo despliega, según los diferentes grados de sus intensidades y poderes. Además, este principio filosófico concuerda con el principio ordenador de la antigua jerarquía mitológica, en la que los diferentes dioses estaban escalonados según los alcances de sus esferas de poder. Algunos de los dioses, como Indra, Soma y Váruṇa, gobernaban como reyes; otros como Agni, estaban dotados de las insignias y facultades del poder sacerdotal; muchos otros, como los dioses del viento (los Márut), de orden muy inferior, constituían las filas de las divinas huestes guerreras. Los panteones siempre reflejan las jerarquías sociales vigentes en las familias y tribus del lugar, así como sus conflictos sociales. Los grupos y generaciones de seres divinos se desplazan y sustituyen unos a otros, reflejando las crisis de la civilización, y de los ideales de sus devotos. Dioses más jóvenes dominan a otros más antiguos, como Indra a Váruṇa, y como Váruṇa, en una época aún más remota, había remplazado a su gran padre Dyaus, el Padre Cielo. El problema crucial del teólogo es el de establecer contacto con las divinidades adecuadas a los fines del momento y descubrir, si es posible, cuál de los dioses es, en general, el más poderoso. Pero esto corresponde al problema de la investigación filosófica posterior, el estudio del *jñāna-mārga*, cuya meta es determinar el principio supremo y so-

6 Ésta es la gran fórmula de Yājñavalkya, el máximo pensador de la tradición upaniṣádica. Con respecto a su frecuente aparición en los textos, cf. el Índice de Hume bajo *"neti, neti"* (op. cit., pág. 511).

7 *Taittirīya-Upániṣad* 2.4. (cf. Hume, op. cit., pág. 285); cf. supra, págs. 69-75.

berano y establecer contacto con él, aunque ahora solo mediante el camino *(mārga)* del conocimiento *(jñāna)* más bien que por medio de ritos. El primer principio debe ser descubierto y dominado por la sabiduría. El individuo tiene que participar de él por medios abstractos. Entonces compartirá su potencia, como un sacerdote que comulga con el poder de su dios. Se hará omnipotente e inmortal; estará más allá de los cambios y temores, allende el destino común de los mortales, y gozará de las gracias que puedan concederle esta vida y la futura.

Como hemos visto, el método brahmánico sigue dos caminos: uno macrocósmico, otro microcósmico. Una de las primeras etapas del primero se refleja en el siguiente himno del *Yájur-veda Negro,* en el cual el principio supremo se manifiesta a sí mismo como alimento *(anna)*[8]. Se presenta al alimento como fuente y sustancia de todas las cosas. El *Brahman,* la divina esencia, se da a conocer al sacerdote vidente en los versos, impresionantes, inspiradores de terror sagrado:

Soy el primogénito de la divina esencia.
Antes de que nacieran los dioses yo existía.
Soy el ombligo [el centro y la fuente] *de la inmortalidad.*
Quien me da a los demás, al darme me conserva para sí.
Soy el Alimento. Me nutro de alimento y del que lo alimenta[9].

El material divino que compone el universo vivo y sus criaturas se revela aquí como alimento, que es materia y fuerza combinadas. Esta savia vital constituye todas las formas de la vida. Aunque cambia de formas, permanece indestructible. Las criaturas se multiplican alimentándose unas de otras —comiéndose, devorándose y procreando entre sí—, pero la sustancia divina sigue viviendo, sin interrupción, a través de las incesantes interrupciones de las vidas de todos los seres vivos. Así, en este himno solemne encontramos la experiencia y la verificación de la ley primordial del terrible *Arthaśāstra* en el aspecto de su sagrado misterio: la despiadada lucha por la vida que prevalece inocentemente en el reino de la naturaleza[10].

El himno continúa:

Este alimento se almacena en el más alto de los mundos superiores.
Todos los dioses y los antepasados difuntos son las guardianes de [*este alimento.*

[8] Este concepto persiste como tema central en el período más reciente de las *Upániṣad.* Ejemplos, en el Indice de Hume, bajo "food" (op. cit., pág. 523).
[9] *Taittirīya-Brā'hmaṇa* 2.8.8.
[10] Cf. supra, págs. 41 y 102.

Todo lo que se come, se vierte o se esparce como ofrenda
no es, en conjunto, más que la centésima parte de la totalidad de
[mi cuerpo.
Los dos grandes vasos, el Cielo y la Tierra, han sido colmados
Por la vaca manchada, con la leche de un solo ordeño.
La gente piadosa, cuando la bebe, no la disminuye.
No se acrecienta ni merma.

La sustancia vital que llena el cuerpo del universo circula por sus criaturas con una corriente rápida y continua, al ser presas unas de otras en alimentos y alimentadores recíprocos. La parte que de esta manera se hace visible es solo un centésimo de la esencia total, algo insignificante en comparación con la totalidad, pues, con mucho, la mayor parte permanece oculta a la vista: está almacenada en el más alto dominio del universo, donde la guardan los dioses y los antepasados fallecidos que comparten la celeste morada. Por naturaleza, estas provisiones divinas son la abundancia misma; la parte que se manifiesta como mundo no es más que el producto de un solo ordeño de la sublime fuente, la gran vaca manchada. Al transformarse continuamente en la energía y sustancia del mundo, el infinito acopio no sufre la menor pérdida. La vaca no disminuye ni en sustancia vital ni en vigor productivo al dar la leche de un ordeño.

El antiguo himno prosigue así:

El Alimento es el aliento exhalado; el Alimento es el aliento
[exhalado de vida.
Alimento, llaman a la muerte; el mismo Alimento, llaman a la vida.
Alimento, los brahmanes llaman al envejecer [decaer].
Alimento, llaman también al engendrar progenie.

El alimento dirige todos los procesos vitales. Proporciona energía al proceso respiratorio, que dura toda la vida. Produce la decadencia y la vejez, que terminan en la destrucción y la muerte; pero también provoca la concepción de descendientes y fortalece al cuerpo del niño que crece.

El insensato obtiene alimento inútil.
Declaro la verdad: será su muerte;
Porque no alimenta ni a amigo ni a compañero.
Quedándose con su alimento para él solo, se hace culpable al
[comerlo.
Yo, el Alimento, soy la nube, que truena y que llueve.
Ellos [los seres] *se alimentan de mí. Yo me alimento de todo.*
Yo soy la esencia real del universo, inmortal.
Por mi fuerza todos los soles del cielo están encendidos.

La misma leche divina que circula por las criaturas de la tierra enciende los soles: todas las estrellas de la Galaxia. Se condensa también en las formas de las nubes. Se vierte como lluvia y alimenta la tierra, la vegetación y los animales, que crecen gracias a la vegetación. El individuo iniciado en este secreto no puede ser avaro de ninguna porción del abundante alimento que pueda llegarle. Lo compartirá de buen grado con sus compañeros No querrá interrumpir el circuito acumulando la sustancia para sí. Y, del mismo modo, todo el que retiene alimento se sustrae de la animadora circulación de la fuerza vital que sustenta al resto del universo: todas las criaturas de la tierra, todas las nubes que cruzan el cielo, y el sol. Quien acumula con mezquindad se separa del divino metabolismo del mundo vivo. Su alimento no le sirve de nada: al comer, come su propia muerte.

El mandamiento de este himno, la solemne proclamación que la sustancia sagrada hace a través de sus versos, equivale a una especie de "Manifiesto Comunista" cósmico —al menos con respecto a los alimentos—. Los alimentos han de ser comunes a todos los seres. Solemnemente el himno pone a la Verdad por testigo diciendo: "Declaro la verdad"; con lo cual se profiere una maldición cósmica al inflexible individualista que solo se interesa por su propio bienestar. "Será su muerte", declara el himno; la sustancia nutritiva en su boca se volverá veneno.

Los dioses son más antiguos que los hombres, mucho más antiguos, pero también han tenido origen; no son eternos ni existen por sí mismos. Son solo los primogénitos de la fuerza cósmica sustancial que es el alimento, la primera automanifestación del primordial poder trascendente. Y, como han nacido, también tienen que morir. Las formas creadas e individualizadas no pueden gozar de eternidades. Pero, si no la hay para los dioses, ¿cómo podrá haberla para seres menores? Inhalando y exhalando el aliento de la vida, engendrando la prole y marchitándose, los innumerables organismos de todas las esferas del ente sostienen las diversas fases de un único proceso rítmico e inevitable. Manifiestan y sufren la metamorfosis de lo que es, intrínsecamente, en sí mismo, una eterna lozanía e infalible inmortalidad. Alimentándose de la sustancia divina en la forma de los otros y convirtiéndose, a su vez, en alimento de ellos, cada uno es solo un momento del enorme juego universal de las transformaciones, un animado cambio de disfraces, pues el salvaje abandono que caracteriza a este juego de alimentarse pertenece al estado de máscara. Lo que la máscara oculta es en todos los casos lo mismo, "la fuente", "el centro", la divina fuerza vital anónima que no tiene rostro pero lleva las máscaras de todos los rostros de la vida.

El consuelo del individuo consiste en saber que detrás de su funesta suerte y en el seno de ella está lo Imperecedero, que es su

propia simiente y esencia. Liberarse de esa suerte funesta consiste en sentirse idéntico no a la máscara sino a su sustancia, que todo lo penetra y siempre vive. Identificarse con ella mediante la sabiduría significa adecuarse a su realidad tomando la actitud que corresponde con respecto al alimento y a los alimentadores. El misterio de la unicidad de todo en el ser divino se manifestará entonces en la práctica. Dejando a un lado las ideas de diferenciación y discriminación —que separan a los individuos en lucha, cada uno de los cuales se adhiere con avidez a sí mismo aisladamente, librando batalla, a la manera de los peces, por la pura autoconservación egoísta— no nos sentimos limitados por la piel de nuestra mortalidad personal. Todas las cosas aparecen entonces cómo la manifestación de una esencia permanente que recibe diferentes inflexiones, entre las cuales nuestra propia vida es solo una configuración pasajera. Al darnos cuenta de ello, se transforma como por arte de magia la concepción de que la vida es un proceso despiadado e inmediatamente sentimos que en nosotros aumenta la paz.

El *Himno del Alimento* expresa, pues, el mismo "Sí universal" que siglos después caracterizará al tantrismo con su gran fórmula: "¿Quién busca el *Nirvāṇa*[11]?" El reino tangible de *māyā,* que es el velo que oculta la Verdad, es al mismo tiempo la autorrevelación de la Verdad. Todo es una máscara, un gesto de la autorrevelación. Los aspectos oscuros de la vida (muerte, separación y dolor) contrapesan los aspectos brillantes (satisfacción y placer); las dos caras se moderan recíprocamente, como las fuerzas celestes e infernales en la estructura del universo, la bondad de los dioses y las ambiciones egoístas, deletéreas y despiadadas de los demonios. Para poder soportar los aspectos fugitivos del mundo en su calidoscópico cambio es necesario aceptar la totalidad, es decir, es necesario destruir la pretensión muy natural y egoísta de que la vida y el universo deben adecuarse a la constitución miope y asmática de un miembro del conjunto centrado en su yo, que excluye de su consideración todo cuanto escape a su limitada visión personal.

Podría decirse que la ignorancia acorta las piernas del hombre, en contraste con las del divino Hombre cósmico, Viṣṇu, que en tres pasos gigantescos creó la Tierra, la Atmósfera y el Firmamento con solo asentar el pie, en cada paso, donde había espacio vacío. El dinamismo cósmico, del cual nosotros mismos somos diminutas manifestaciones, no puede encajar en las dimensiones de nuestro cerebro, como tampoco cabe en el de las hormigas, pues el universo es la sagrada revelación de una esencia absolutamente trascendente. Podemos darnos por contentos con comprenderlo siquiera un poco, según los alcances de nuestras facultades mentales y sensoriales egocéntricas. Aunque en todo momento se caracteriza por ser pe-

[11] Cf. infra, págs. 433 sigs., la nota del compilador, y Apéndice B.

recedero, el torbellino universal es eterno, como lo es la oculta potencia de donde deriva. En efecto, perdura a través de la transitoriedad misma de sus fenómenos que aparecen y desaparecen y que constituyen el conjunto de formas evanescentes. Precisamente porque estas formas se destruyen, el proceso es eterno. Las sombras de la muerte y la desgracia oscurecen la paz del mundo a cada segundo que pasa, cruzando el escenario iluminado por el sol y por la luna; pero no preponderan sobre la luz, sobre el goce vital de engendrar perpetuamente nuevas formas. El mundo, a pesar de su dolor, está, por así decir, extasiado en sí mismo y no cuenta las heridas que acompañan al proceso, como a los amantes en su arrobamiento no les importa que los besos lastimen, o como al niño que toma afanosamente un helado no le hace mella que el frío le produzca un poco de dolor. Todo depende de qué sea lo que destaquemos. El *Himno del Alimento* hace hincapié en el aspecto dionisíaco del mundo. Una continua mezcla y transformación de opuestos a través de un inexorable dinamismo vital —que hasta busca el dolor para equilibrar y aumentar la intensidad del placer— acompaña espontánea, poderosa y alegremente esta terrible aceptación oriental de toda la dimensión del universo. Esta salvaje afirmativa es, como veremos, eminentemente característica del hinduismo.

Śiva, el danzarín cósmico, divino señor de la destrucción, aparece simultáneamente como modelo de fervor ascético y como típico amante frenético y fiel esposo[12]. Los griegos alejandrinos reconocieron en él la forma hindú de Dioniso y, siguiendo una costumbre típicamente occidental, expresaron que su dios había entrado triunfalmente y conquistado la India. Pero sabemos que los brahmanes habían estado alabando el aspecto dinámico, dionisíaco, del universo, mucho antes de que el "Renacido" tracio, coronado de hojas de parra, entrara en los valles de Grecia con sus míticos compañeros, para consternación y escándalo de las sobrias personalidades rectoras del universo que ocupaban el ortodoxo Olimpo griego.

Al devoto de semejante dios se le pide que adore no los nombres y formas *(nāmarūpa)*, sino el dinamismo, la torrencial corriente cósmica de fugaces evoluciones que continuamente produce y aniquila existencias individuales (como un Niágara en el que somos unas gotas), agitándose con rugiente y tremenda espuma. Tal es la actitud que se destaca decisivamente en el período tántrico del pensamiento indio: el individuo mortal identifica su mente con el principio que le ha dado existencia, que lo lanza en su marcha y habrá de aniquilarlo, sintiéndose a sí mismo como parte de esa suprema fuerza, de la cual es manifestación, velo y juego. Nos sometemos a la totalidad. Armonizamos nuestros oídos con las notas con-

[12] Cf. Zimmer, *The King and the Corpse*, págs. 261-316.

sonantes y disonantes de la sinfonía cósmica, considerándonos como un breve paso, como una momentánea melodía que ahora aumenta pero que pronto decaerá y no volverá a oírse. Así, comprendiendo su papel y su función en el eterno canto a la vez alegre y doloroso de la vida, el individuo no siente melancolía ante las perspectivas de los dolores de la muerte y del nacimiento o por el hecho de que sus expectativas personales sean defraudadas. Ya no valora la vida sobre la base del dolor. Tanto las penas como las alegrías de la ronda son trascendidas en el éxtasis.

"¿Quién busca el *Nirvāṇa?*" La comprensión de las estructuras vitales que se desenvuelven con variable grado de intensidad desde el primordial, único Yo y Núcleo centralísimo de todos los entes, el "Poder Sagrado" —*Brahman-Ātman*— no puede realizarse por medio de la lógica; pues la lógica rechaza como absurdo, y por lo tanto como imposible, todo cuanto vaya contra las reglas de la razón. Por ejemplo, 1 más 1 es lógicamente 2; nunca 3 ó 5, y no puede convertirse en 1. Pero las cosas no ocurren de esa manera en el campo de los procesos vitales de la naturaleza, en el cual ocurren a diario las cosas más ilógicas por todas partes, como lo más corriente. Las reglas de la vida no obedecen a la lógica sino a la dialéctica; los razonamientos de la naturaleza no son como los de la mente sino más bien como los de nuestro ilógico vientre, nuestra facultad de procrear, el aspecto vegetativo y animal de nuestro microcosmos. En esta esfera, la esfera de la dialéctica biológica, la esfera ilógica de las fuerzas naturales y vitales, 1 más 1 generalmente está muy lejos de seguir siendo 2 por mucho tiempo.

Supongamos, por ejemplo, que un 1 es macho y el otro 1 hembra. La primera vez que se encuentran no son nada más el 1 más 1 que es 2; pero cuando se enamoran y juntan sus destinos se convierten en el 1 más 1 que es 1, "para bien o para mal". El santo sacramento —por lo menos en su forma más solemne, antigua y mágica, como lo conserva el rito católico romano— hace mucho hincapié en la idea de que ahora los dos "se han hecho una carne" *(una caro facta est)*. En realidad esta misma unión es lo que quita la mancha, la sospecha de mácula de pecado que acompaña toda relación carnal entre los sexos, según la ascética creencia cristiana. El hecho de que los dos se han convertido en uno por la realización del sacramento exime a la pareja casada de la concupiscencia, de la pecaminosidad, bendiciendo su unión sexual. Así, por una transmutación mágica, 1 más 1 rotundamente se torna 1; la fórmula sacramental expresa tan solo lo que constituye la experiencia fundamental de todos los verdaderos amantes cuando se han encontrado y unido con un apego que prefigura la felicidad que sus dos vidas encontrarán juntas en el futuro hasta el fin de sus días.

La alquimia de la naturaleza, mezclando dos corazones en recíproco fuego, reduce el 1 más 1 al 1 hecho de 2. Pero la alquimia

natural no se detiene aquí. En lugar de la usual tabla de multiplicar que aprendemos en la escuela y utilizamos en los negocios y en los cálculos prácticos, la naturaleza aplica una tabla de multiplicar propia de brujos: un *Hexeneinmaleins,* como Goethe la llama en su *Fausto.* Tras una breve demora, cuando 1 más 1 se ha convertido en 1, la pareja casada normalmente se convierte en una tríada: nace el primer niño. Y si la evolución no es detenida por los planes que la prudencia aconseja, sigue una serie incontrolable. El 1 que había nacido de 1 + 1 se hace 4, 5, 6 y puede llegar a una serie virtualmente indefinida. Además, lo curioso es que cada unidad que se agrega contiene potencialidad y transmite al futuro la plenitud de la herencia biológica de la primera unidad fértil, porque expresa rasgos que estaban latentes en los dos términos del 1 hecho de 1 más 1.

Cuando el pensamiento mítico produce una multitud de fuerzas y figuras divinas a partir de la fuente o esencia única y primordial, procede de acuerdo con el método dialéctico. Y el pensamiento brahmánico, en sus brillantes fórmulas de autoanálisis psicológico, originadas en el período de las *Upánịsad,* reconstruye la misma especie de evolución dialéctica en la conciencia del hombre, de la siguiente manera. Cuando se considera al sueño profundo *(suṣupti)* desde el punto de vista de la conciencia despierta *(vaiśvā'nara)* o de la conciencia en la red de los sueños *(taijasa),* parece que fuera un estado de mero no-ser *(á-sat);* sin embargo, los sueños surgen de este puro vacío, como nubes que se condensan y salen del hueco del firmamento. Además, de esta misma inconsciencia brota de pronto el estado de vigilia. Por otra parte, el pequeño cosmos de la conciencia humana despierta, se disuelve y desaparece en el sueño, retornando a ese vacío[13]. Así, puede decirse que la emanación de los sueños y el paso que da la conciencia al despertar del sueño son dos etapas, o dos variedades, de una pequeña cosmogonía que vuelve a repetirse diariamente, como un proceso de creación del mundo dentro del microcosmos. Así como el universo colosal evoluciona a partir de alguna fuente secreta y trascendente —la esencia que está más allá de los nombres y las formas y que no es afectada por la corriente torrencial—, así también el misterioso ego onírico, que en los sueños produce sus propios paisajes y aventuras, y el individuo visible y tangible que se torna consciente de sí al despertar, surgen temporariamente de la más íntima esencia que se llama el Yo, cimiento de toda vida y experiencia humana. En otras palabras, el Yo macrocósmico *(brahman)* y el microcósmico *(ātman)* producen efectos paralelos. Son uno y el mismo, solo que vistos en dos distintos aspectos, de modo que cuando el individuo toma contacto con el Yo que lleva en su interior entra en posesión

[13] Cf. infra, págs. 286-287 y 293 sigs.

de un poder cósmico divino y queda centrado en un punto inalcanzable para la ansiedad, la lucha y el cambio. El pensamiento védico y vedantino se proponen como única finalidad alcanzar esta meta.

Estamos en presencia de una filosofía de la materia vital y de la fuerza vital, una filosofía del cuerpo y del proceso vital, más bien que de la mente y el espíritu. De aquí que los razonamientos de la tradición brahmánica fueran fácilmente compatibles con la primitiva mitología de los *Veda,* que a su vez había sido una representación gráfica de los mismos principios y situaciones vitales. Y en la medida en que no somos puras mentes, puros espíritus desencarnados, a todos nos interesa naturalmente esta clase de filosofar. Su principal tarea consiste en determinar y definir la verdadera esencia de nuestra vida aparente; localizar ese aspecto de nuestra totalidad dinámica con la que tenemos que identificarnos si queremos zanjar el problema de la existencia. ¿Somos idénticos a nuestro cuerpo? ¿O debemos buscar acaso nuestra esencia en las más puras virtudes emocionales y espirituales de esa entidad intangible que llamamos nuestra alma? ¿O, por otra parte, no habrá algo que está más allá no solo del cuerpo tangible sino también de los rasgos y procesos del alma intangible, que está en nosotros como fuente y silenciosa fuerza conductora que anima el cuerpo y el alma? ¿Qué somos? ¿Qué podemos esperar, de una manera realista?

Estas urgentes cuestiones no pueden solucionarse por medio del análisis ontológico. Los argumentos metafísicos no desembocan en ninguna solución. Hay que llegar a la raíz que fundamenta y da existencia a la mente analítica y razonante, así como al cuerpo. La mente misma es inadecuada para esta tarea (véase la *Crítica de la razón pura* de Kant) y hay que dejarla descansar.

En la antigua época védica se realizaba la operación de trascender la mente por el "camino de la devoción" *(bhakti-mārga),* es decir, por la sincera dedicación a las simbólicas personalidades de los dioses y los absorbentes ritos de su perpetuo culto. Durante los siglos siguientes la concentración de los filósofos se hizo introvertida y se trató de alcanzar la meta siguiendo un camino interior. Pero por una u otra ruta se consiguió la gracia del generoso poder de la vida. Se llegó a una posición absolutamente firme y arraigada, en la que podían experimentarse simultáneamente el dinamismo del espectáculo fenoménico y la permanencia del principio animador como un solo e idéntico misterio: el misterio de ese ser sereno, absolutamente trascendente, que es inmanente y que se manifiesta parcialmente en el devenir fenoménico del mundo.

2. Las Upánișad

Los filósofos creadores del período de las *Upánișad,* que examinaron el problema del *ātman,* fueron los primeros intelectuales y librepensadores de su tiempo. Se apartaban de la concepción sacerdotal, tradicional, del cosmos. Pero, como hemos visto, se alejaron de ella sin destruirla y sin siquiera criticarla, porque la esfera que sondeaban no era la misma que la monopolizada por los sacerdotes. Le daban la espalda al universo externo —el dominio interpretado en los mitos y controlado por los complicados ritos del sacrificio— porque estaban descubriendo algo más interesante. Habían encontrado el mundo interior, el universo interno del hombre mismo, y dentro de él el misterio del Yo. Esto los llevó muy lejos del imperio de las innumerables divinidades antropomórficas que eran los gobernadores legítimos, tanto del macrocosmos como de las funciones sensoriales del organismo microcósmico. Por lo tanto, los filósofos brahmánicos introvertidos se ahorraron el choque frontal con los sacerdotes y el pasado que Demócrito, Anaxágoras y los demás filósofos científicos de Grecia experimentaron cuando sus interpretaciones científicas de los cuerpos celestes y de otros fenómenos del universo comenzaron a controvertir las ideas sostenidas por los sacerdotes y apoyadas por los dioses. El sol no podía ser al mismo tiempo un ser divino, antropomórfico, llamado Helios, y una esfera brillante de materia incandescente; había que decidirse por una concepción o por la otra. Cuando, en cambio (tal ocurría en la India), el filósofo enfoca un misterio cuya correspondencia en la teología tradicional es una concepción metafísica anónima, muy por encima de las potencias antropomórficas y reverenciada simplemente como el indescriptible hontanar del cosmos (un *ens entis* con el cual no podía tener relación directa el ritual popular, politeísta y más concreto), entonces no hay ocasión ni posibilidad de choque abierto entre la teología y la filosofía.

Sin embargo, la nueva tendencia intelectual produjo una devaluación realmente peligrosa tanto de la teología ritualista como del universo visible que era objeto de esa teología, pues en lugar de prestar atención a los dioses y al mundo exterior la nueva generación desviaba todo su interés hacia el principio omnitrascendente y verdaderamente celestial de donde procedían las fuerzas, los fenómenos y los directores divinos del mundo natural. Además, estos librepensadores con ideas creadoras estaban realmente descubriendo ese principio dentro de sí mismos y tomando contacto con él. En consecuencia, la energía intelectual que antes se había aplicado al estudio y desarrollo de la maquinaria para dominar las fuerzas divinas y demoníacas del cosmos mediante un minucioso sistema de sacrificios propiciatorios y encantamientos aplacadores, era des-

viada hacia la intimidad, donde acababan de tomar contacto con la suprema fuerza vital. La energía cósmica era captada en su misma fuente, donde venía con el máximo de fuerza y abundancia. Como resultado de ello, todas las vías secundarias y derivadas por donde circulaba la energía, que habían sido embalsadas, canalizadas y puestas al servicio del hombre mediante la maquinaria mágica de los ritos sacerdotales, fueron dejadas atrás. En el pensamiento indio no solo los dioses sino también todo el mundo exterior iba perdiendo importancia.

Un texto clásico dice así:

Yājñavalkya, el gran sabio, fue un día a ver a Jánaka, el magnífico emperador de Videha. Y el sabio pensó que no revelaría nada [solo deseaba obtener un don]. *Pero este mismo Jánaka y Yājñavalkya habían conversado en una ocasión anterior, y el sabio en esa oportunidad había concedido al emperador una merced. Jánaka había pedido la libertad de formular, en el futuro, cualquier pregunta que quisiera, y Yājñavalkya había accedido a su petición. Por lo tanto, cuando el sabio se presentó ante él, Jánaka inmediatamente le hizo una pregunta:*

"Yājñavalkya —dijo el emperador—, ¿cuál es la luz que sirve al hombre?"

"La luz del sol, Emperador—, dijo el sabio [aún decidido a revelar lo menos posible]; *porque a la luz del sol el hombre se sienta, sale, trabaja y vuelve a su casa".*

"Así es. Pero, cuando el sol se ha puesto, Yājñavalkya, ¿cuál es entonces la luz que sirve al hombre?"

El sabio [como para hacer sufrir a su regio discípulo] *contestó: "La luna entonces se convierte en su luz; porque entonces a la luz de la luna se sienta, sale trabaja y vuelve a su casa."*

"Así es —dijo Jánaka—; pero cuando tanto el sol como la luna se han puesto, ¿cuál es entonces, Yājñavalkya, la luz que sirve al hombre?"

"El fuego se convierte en su luz —replicó Yājñavalkya—; porque entonces a la luz del fuego se sienta, sale, trabaja y vuelve a su casa."

[El emperador volvió a asentir:] *"Oh Yājñavalkya, eso es verdad, pero cuando el sol y la luna se han puesto y el fuego se ha apagado, ¿cuál es entonces la luz que sirve al hombre?"*

[El sabio continuó su retirada.] *"El sonido —dijo— entonces le sirve de luz; porque con la voz como luz se sienta, sale, trabaja y vuelve a su casa. Emperador, cuando está tan oscuro que uno no puede verse una mano ante la cara, si pronunciamos un sonido podemos seguir ese sonido."*

"En realidad, así es —dijo pacientemente el emperador—; pero, Yājñavalkya, cuando el sol y la luna se han puesto y el fuego se ha apagado y no hay sonidos, ¿cuál es entonces la luz que sirve al hombre?"

[El sabio estaba acorralado.] *"El Ātman, el Yo –declaró– se convierte en su luz; porque a la luz del Yo se sienta, sale, trabaja y vuelve a su casa."*

El emperador quedó complacido; pero la discusión aún no había llegado al punto que él deseaba.

"Es verdad, Yājñavalkya; pero, de los muchos principios que hay dentro del hombre, ¿cuál es el Yo?"

Solo cuando el rey hizo esta pregunta el sabio finalmente comenzó a enseñarle [14].

El Yo que Yājñavalkya enseñó al rey Jánaka era el mismo que enseñaban todos los otros grandes maestros de la nueva sabiduría. Podemos hacernos una idea de él pasando somera revista a algunos símiles y metáforas típicamente brahmánicos, tomando al azar de las *Upániṣad* de este fecundo período.

Ghaṭasáṁvṛtam ākāśaṁ nīyamāne ghaṭe yathā,
ghaṭo nīyeta nākā'śaṁ tathā jīvo nabhópamaḥ.

El espacio está encerrado por jarras de barro; así como el espacio no es llevado con la jarra cuando la retiramos [de un lugar para ponerla en otro], así el *Jīva* [es decir, el Yo mientras está contenido en el vaso del cuerpo burdo y sutil], *como el espacio infinito* [permanece inmóvil e impasible] [15].

Al Espacio no le importa estar dentro o fuera de la jarra. Análogamente, el Yo no sufre cuando un cuerpo se deshace:

Ghá̄ṭavad vividhākā'raṁ bhidyamā'naṁ punaḥ punaḥ
tad bhágnaṁ na ca jānāti sa jānāti ca nítyaśaḥ.

Las diversas formas, como jarras de barro, se rompen repetidamente. Pero Él no sabe que se rompen, aunque Él conoce eternamente [16].

El Yo no es consciente de los cuerpos. Pueden romperse o quedar enteros. El Yo conoce Su propia indiferenciada plenitud, más allá de la forma, así como el elemento éter está más allá de la forma. Y así como el elemento éter, por ser el primogénito de los cinco elementos [17], contiene potencialmente todas las cualidades de los otros cuatro y todo lo que puede salir de ellos (todos los objetos y figuras de la experiencia sensible), así también el Yo, por ser la única realidad, es la fuente de todo.

14 *Bṛhadāráṇyaka-Upániṣad* 4.3.1-7.

15 *Amṛtabindu-Upániṣad* 13.

16 Ib. 14.

17 Se considera que el aire, el fuego, el agua y la tierra han emanado, en ese orden, del éter.

Yathā nadyah syandamānāh sámudre
ástam gacchanti nāmarūpe vihāya,
tathā vidvān nāmarū'pad vimuktaḥ
parā'tparaim púruṣam upaiti dívyam.

Así como los ríos que corren van a descansar al océano donde dejan tras sí nombres y formas, así también el Conocedor, liberado del nombre y de la forma, va a ese Hombre divino *(púruṣa)* que está más allá [*parā'aparam:* más alto que el más alto; trascendente con respecto a lo trascendente] [18].

Las imágenes descriptivas se multiplicaron formando un rosario de imágenes clásicas, que rodean como una guirnalda el misterio del Yo. "Divide el higo"; "Coloca esta sal en el agua"; "Así como, querido mío, por un trozo de barro puede conocerse todo lo hecho de barro"; "Las diversas formas se rompen, pero él no sabe que se rompen"; "Todo este mundo lo tiene como alma; eso es la Realidad; eso es el *Ātman;* eso eres tú, Śvetaketu" [19].

"Eso eres tú" *(tat tvam asi);* esta frase del viejo brahmán Ā'runi a su hijo, que se convirtió en la "gran fórmula" *(mahāvākya)* de la verdad vedantina, reducía todo el espectáculo de la naturaleza a su esencia única, universal, sutilísima, absolutamente intangible, oculta. Esta lección enseñaba a Śvetaketu a mirar más allá del principio visible celebrado en el himno védico del Alimento, pues la idea de que el alimento, en sus diversas manifestaciones visibles y tangibles, es la suprema esencia del universo, desde mucho tiempo antes había sido superada. La esencia vital ahora debía concebirse como algo invisible (como el vacío que ocupa el interior de la semilla de higo), difusa en todas partes (como la sal en el caldero de agua), intangible, pero sustancia última de todos los fenómenos. Podía ser determinada pero no asida, como la sal disuelta, y era extremadamente sutil, como la presencia que ocupa el interior de la semilla. Por lo tanto, uno no debía considerarse a sí mismo como el individuo burdo y tangible; ni siquiera como la personalidad sutil; sino como el principio del cual éstos habían emanado. Todas las cosas manifiestas debían ser conocidas como Sus "transformaciones" *(vikāra).* Las formas eran accidentales y, además, frágiles: los cacharros se rompen, pero el barro queda. *Tat tvam asi* significa: "debes ser consciente de la identidad de tu más íntima esencia con la invisible sustancia de todas las cosas", lo cual significa retirarse por completo de la esfera indiferenciada de las apariencias individualizadas. De este modo las formas burdas y sutiles del mundo fueron relegadas —en la jerarquía de los grados de la realidad— a una altura radicalmente inferior a la del vacío informe.

18 *Múṇḍaka-Upániṣad* 3.2.8.
19 *Chāndogya-Upániṣad* 6. Cf. supra, págs. 266-268.

Dve vāva bráhmaṇo rūpe mū'rtam cāmū'rtam ca,
atha yan mūrtan tad asátyam yad amū'rtam tat sátyam,
tad brahma yad brahma taj jyotiḥ.

Hay, ciertamente, dos formas de *Brahman:* el formado y el informe. Ahora bien, el formado es irreal [*asátyam*], mientras que el informe es real [*sátyam*], es *Brahman,* es luz.

La luz —sigue diciendo el texto— es el sol, y hasta él [el sol] tiene a esta sílaba Oṃ como su Yo[20].

Se necesitó tiempo para desplegar y llevar hasta sus últimas consecuencias el concepto de lo absolutamente informe. La búsqueda de lo "realmente real" se limitó, por lo tanto, durante un tiempo, a fenómenos como el sol en el macrocosmos (como primordial fuente de la luz), el aliento vital *(prāṇa)* en el microcosmos (como primordial fuente de vida), y la sílaba ritual *Oṁ.* Todavía quedan en los textos, y sirven como puntos de partida. Pero al final se dio el paso decisivo, y se alcanzó la meta de la absoluta trascendencia.

Tres etapas o niveles fueron reconocidos en seguida en la conciencia humana:

1) El estado de vigilia, en el cual las facultades sensoriales están vueltas hacia afuera y cuyo campo de conocimiento es el del cuerpo burdo;

2) El estado de sueños, cuyo campo es el de los cuerpos sutiles, autoluminosos y mágicamente fluidos; y

3) El beatífico estado de profundo sueño sin sueños.

El segundo de estos tres estados era interpretado como un vistazo dado a las sutiles esferas supra e infraterrestres de los dioses y demonios, que están adentro y afuera[21], pero que, con todo, es un mundo no menos insatisfactorio que el de la conciencia despierta, porque se halla igualmente cargado de terror, sufrimiento, formas ilusorias y cambios incesantes. En consecuencia, nadie se sentía tentado de identificar esta esfera con la del ser perfecto. En cambio, el beatífico estado de sueño sin sueños era diferente, porque no estaba perturbado por las vicisitudes de la conciencia y parecía representar un perfecto retorno de la fuerza vital a su estado intrínseco de "alejamiento y aislamiento" *(kaivalya),* existencia en sí y por sí.

20 *Maitri-Upániṣad* 6. 3. Por lo que refiere a *satya y asatya,* cf. supra, pags. 116-167.

21 Los cielos e infiernos eran considerados como la correspondencia macrocósmica del reino al cual ingresamos en los sueños.

Tal parece haber sido la concepción de la meta por alcanzar según la doctrina del *Sāṅkhya*[22]. Y sin embargo surgieron inevitables discusiones acerca de si este estado, que implica la disminución y hasta la completa aniquilación de la conciencia, podía representar realmente el ideal último y la condición de la vida espiritual[23].

El sabio Yājñavalkya, en un diálogo con su querida esposa Maitreyī, afirma que para el conocedor liberado y perfecto no hay conciencia después de la muerte, porque todos los pares de opuestos, todos los estados duales, incluyendo el de la diferenciación de sujeto y objeto, entonces han desaparecido.

Cuando hay dualidad, por así decir, entonces uno ve a otro; uno huele a otro; una saborea a otro; uno habla a otro; uno oye a otro; uno piensa en otro; uno toca a otro; uno comprende a otro. Pero cuando todo se ha convertido en el propio Yo de uno mismo, ¿por qué medios y a quién podría uno ver? ¿Por qué medios y a quién podría uno oler? ¿Por qué medios y a quién podría uno saborear? ¿Por qué medios y a quién podría uno hablar? ¿Por qué medios y en quién podría uno pensar? ¿Por qué medios y a quién podría uno tocar? ¿Por qué medios y a quién podría uno comprender? ¿Por qué medios podría uno comprender a aquel mediante el cual uno comprende este Todo? (...) ¡Ved! ¿Por qué medios podría uno comprender al que comprende?

Ese Yo (ātman) *no es esto, no es eso* (neti, neti). *Es inasible, porque no puede ser asido; indestructible, porque no puede ser destruido; desapegado, porque no se apega; es ilimitado, impertérrito, ileso*[24].

Al Yo no se lo puede conocer fácilmente. No podemos cobrar conciencia de él salvo con el máximo esfuerzo. Hay que abandonar todo vestigio de la actitud normal de la vigilia, que es apropiada y necesaria para la diaria lucha por la existencia *(artha)*, así como también el placer *(kāma)* y el logro de la conducta recta *(dharma)*. Quien busca seriamente el ser tiene que hacerse introvertido y desinteresarse absolutamente por los problemas del mundo; hasta debe desinteresarse por la continuidad de su existencia individual. En efecto, el Yo está más allá de la esfera de los sentidos y del intelecto, aún más allá de la profundidad de la conciencia intuitiva *(buddhi)*, que es la fuente de los sueños y soporte fundamental de la personalidad fenoménica. *El Creador, el ser divino que existe por sí* (svayám-bhū), *perforó los orificios de los sentidos para que pudieran salir afuera en diversas direcciones; por esta razón el hombre percibe el mundo externo y no el Yo íntimo* (antar-ātman).

22 Cf. supra, pág. 263.

23 Cf. el Índice de Hume, bajo "sleep" (op. cit., pág. 534).

24 *Bṛhadāraṇyaka-Upániṣad* 4. 5. 15. (Hume, op. cit., pág. 147).

Pero el sabio, que desea el estado de inmortalidad, volviendo los ojos hacia adentro y hacia atrás (prátyag ["hacia el interior"]), *contempla el Yo*[25].

La metáfora del carro

El Yo (ātman) *es el dueño del coche; el cuerpo* (śarīra) *es el carro; el discernimiento intuitivo y la conciencia* (buddhi) *es el cochero; la función pensante* (manas) *es la brida; las fuerzas sensoriales* (indrīya) *son los caballos; y los objetos o esferas de la percepción visible* (víṣaya) *son el campo de pastoreo* (gócara [los caminos y dehesas del animal]). *El individuo en quien el Yo, las fuerzas sensoriales y la mente se hallan unidos se dice que es "el que come" o "el que goza"* (bhóktṛ)[26].

Las fuerzas sensoriales de la percepción son (en orden desde las más finas o sutiles hasta las más burdas y tangibles):

1. La audición, que se realiza por medio del oído.

2. La vista, que se realiza por medio de los ojos.

3. El olfato, que se realiza por medio de la nariz.

4. El gusto, que se realiza por medio de la lengua.

5. El tacto, que se realiza por medio de la piel.

Éstas son las cinco fuerzas sensoriales del conocimiento *(jñānéndrīya)*, que en los organismos vivos producen la actitud del que come o el que goza *(bhóktṛ)*. El *bhóktṛ* es "el que experimenta sensaciones y sentimientos agradables y desagradables porque está dotado de receptividad". Comemos, por así decir, nuestras percepciones sensibles y luego éstas son asimiladas por el organismo como una especie de comida. Los ojos tragan objetos hermosos, los oídos se embriagan de música y la nariz de delicadas fragancias. Pero también actúa constantemente el principio contrario, el de la actividad o espontaneidad *(kártṛ)*. Así como el *bhóktṛ* funciona a través de los órganos receptivos, así también el *kártṛ* lo hace mediante las fuerzas de la acción *(karméndriya)*, que dan lugar a:

1. El habla, que se realiza por medio de los órganos de la fonación.

2. La prensión, que se realiza por medio de las manos.

25 *Kaṭha-Upániṣad* 4. 1.
26 Ib. 3. 3-4.

3. La locomoción, que se realiza por medio de los pies.

4. La evacuación, que se realiza por medio del recto.

5. La generación, que se realiza por medio de los genitales.

El *bhóktṛ* y el *kártṛ*, funcionando juntos, permiten que el organismo sano desarrolle los procesos vitales[27].

Para quien carece de verdadero conocimiento y no ha uncido y domado su mente de manera adecuada y constante [es decir, para quien no ha disciplinado y controlado su facultad mental consciente *(manas)* y su conciencia intuitiva *(buddhi)*, que es una manifestación del inconsciente irracional], *las fuerzas sensoriales se vuelven incontrolables, como los caballos ariscos bajo las riendas del cochero.*

Quien carece del adecuado conocimiento intuitivo, y es descuidado e impuro, no alcanza Aquel Lugar (pada [el estado de existencia trascendental], *cae en el torbellino de la muerte y del renacimiento* (saṁsāra). *Pero quien está lleno de conciencia intuitiva y es cuidadoso y puro en todo momento, alcanza Aquel Lugar, de donde uno no renace. El hombre que tiene por cochero la conciencia intuitiva y por brida la mente alcanza el fin de su viaje, que está muy lejos. Esa meta es la suprema morada de Viṣṇu* [el divino Yo cósmico que todo lo penetra][28].

El paraíso celestial de Viṣṇu, situado en la superficie superior de la cúpula del firmamento, y que recibe el nombre de su "tercer paso" debido a que cobró existencia cuando el pie del dios dio el tercero de sus tres gigantescos pasos cósmicos[29], simboliza el estado de aquel que, como iniciado perfecto, se ha liberado de la esclavitud y se ha divinizado tomando conciencia de su propia espiritualidad intrínseca. Habiendo irrumpido a través de los velos que cubrían el Yo, conquistando las fuerzas naturales de su propio organismo, el conductor del carro ya no está envuelto por los dolores, placeres y problemas mundanos, sino que se ha hecho libre para siempre.

Ātman: el que ejerce el control interior

El Yo —*la hebra que mantiene unidos a este mundo y al otro mundo y a todas las cosas*[30]— es el que desde dentro ejerce intem-

27 Cf. supra, pág. 253.

28 *Kaṭha-Upáníṣad* 3. 5-9. Compárese con el carro descrito por Platón en el *Fedro.*

29 Supra, pág. 278; cf. también Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization,* págs. 131-132.

30 *Bṛhadāráṇyaka-Upáníṣad* 3. 7. 1.

poralmente el control. *Él mora en el aliento; él está dentro del aliento: pero el aliento no lo conoce; el aliento es su cuerpo, él controla el aliento desde dentro. Él mora en la mente, él está dentro de la mente; pero la mente no lo conoce; la mente es su cuerpo, él controla a la mente desde dentro.* Y está igualmente dentro del habla, del ojo, del oído, de la piel, del entendimiento, del semen. Además, de igual manera, está dentro de los elementos del macrocosmos. *Este Yo mora en el elemento tierra y lo controla desde dentro: la tierra es su cuerpo;* pero la tierra no se da cuenta de la presencia de este principio inherente a sus átomos. La tierra es el más tangible de los cinco elementos; pero en el agua, el fuego y el aire, y en el éter (el más sutil de los cinco), el Yo es igualmente desconocido. *El Yo mora en todos los seres; él está dentro de todos los seres; pero los seres no lo conocen; todos los seres son su cuerpo, él controla a todos los seres desde dentro. Él no es visto, pero ve; él no es oído, pero oye; él no es pensado, pero es "el pensador"* (mántṛ). *Él es desconocido, pero es "el que conoce"* (vijñātṛ [el principio interno de la conciencia]). *Nadie ve, salvo él; nadie oye, salvo él; nadie piensa, salvo él; nadie es consciente, salvo él. Él es el Yo, el Gobernante interior, el Único Inmortal*[31]. Es decir, el Yo es el agente real de todo proceso sensorial y mental; los órganos le sirven de meros instrumentos.

El gigantesco Ser divino es por naturaleza incognoscible. Parece ser más sutil que lo más sutil, mucho más alejado que lo más alejado, y sin embargo está muy próximo, aquí no más, en la caverna [la parte más íntima del corazón] *de los que ven*[32]. La experiencia íntima del Yo, su visualización mediante el descenso a su más íntima caverna, es prueba suficiente de que existe por todas partes, como verdadero núcleo interior de cada ser. Indestructible e inmutable, al mismo tiempo que trasciende al universo es inherente a cada una de sus partículas; pero en ambos aspectos permanece ignoto.

No es amado el esposo por amor del esposo: por amor del Yo es amado el esposo. No es amada la esposa por amor de la esposa: por amor del Yo es amada la esposa. No son amados los hijos por amor de los hijos; por amor del Yo son amados los hijos (...) Nada es amado por amor de nada: por amor del Yo todo es amado. El Yo es lo que hay que contemplar, oír, pensar y meditar con íntima concentración. En verdad, contemplando, oyendo, pensando y con el íntimo conocimiento (vijñāna) *del Yo, se conoce todo el universo tangible y visible*[33].

[31] Ib. 3. 7. (cf. Hume, op. cit. págs. 114-117).

[32] *Múṇḍaka-Upániṣad* 3. 1. 7.

[33] *Bṛhadāráṇyaka-Upániṣad* 2. 4. 5. Aquí habla nuevamente el sabio Yājñavalkya, conversando con su esposa, Maitreyī (cf. supra, págs. 286-287). La lec-

El Dios Único está oculto en el interior de todos los seres. Él es el Yo interior (antar-ātman) *que todo lo colma y todo lo llena; el supervisor de todas las actividades* [tanto las internas como las externas, las voluntarias como las involuntarias]; *es el habitante* (adhivāsa) *de todos los seres. Él es el testigo* [siempre vigilante, ajeno a lo que pasa], *el guardián* (cétṛ), *completo y sólo* (kévala)[34], *allende los* guṇa[35].

El único gobernante existente es el Yo que mora en el interior de todas las criaturas transitorias; él torna múltiple su única forma. Los sabios lo contemplan como presente en su propio ser; de aquí que a ellos pertenezca la paz eterna, y a nadie más[36].

Por temor de él el viento sopla,
por temor de él el sol sale.
por temor de él Agni [el dios del fuego],
Indra [que causa la lluvia y la tormenta, rey de los dioses]
y la Muerte, el quinto, todos se dan prisa
[para ejecutar sus respectivas tareas][37].

Una plenitud es aquel allá [la esencia trascendental que es la fuente y la vida de todo]: *una plenitud es esto que está aquí* [el mundo visible y tangible]. *La plenitud sale de la plenitud* [la abundancia del mundo procede de la abundancia de lo divino], *y sin embargo, aunque se saca la plenitud de la plenitud, la plenitud queda*[38].

Cinco metáforas

Así como la araña saca de sí misma su hilo y lo toma de nuevo; así como la hierba crece en la tierra y los cabellos en un hombre vivo, así también crece el universo desde lo Imperecedero[39].

---

ción que surge de la estrofa final enseña que cuando la esencia íntima y única de todas las cosas es conocida en nuestro interior, las diversas máscaras que asume se tornan transparentes. Toda comprensión, así como toda simpatía y amor, se basa en la intrínseca identidad del Cognoscente y lo Conocido. El odio surge sólo de una ilusión de diversidad.

[34] Cf. supra, págs. 244-249.

[35] *Śvetāśvatara-Upániṣad* 6. 11. (cf. Hume, op. cit., pág. 409). Sobre los *guṇa*, cf. supra, págs. 236-238.

[36] *Kaṭha-Upániṣad* 5. 12-13 (cf. Hume, op. cit., págs. 357-358).

[37] *Taittirīya-Upániṣad* 2. 8. (cf. Hume, op. cit., pág. 288). Esto quiere decir que por su mero ser el Yo hace marchar todas las cosas.

[38] *Bṛhadāráṇyaka-Upániṣad* 5. 1.

[39] Ib. 1. 1. 7. (cf. Hume, op. cit., pág. 367).

Aquí se hace hincapié en el contraste que existe entre lo eterno *(nitya)* y

Así como del fuego llameante saltan chispas por millares, que parecen fuego, así los diversos seres [o estados: bhāva] *proceden de ese Imperecedero; y a él, en verdad, retornan*[40].

Como la manteca oculta en la leche, la Pura conciencia (vijñā'nam [el estado de *Ātman* como *Brahman*, pura gloria]) *reside en cada ser. Hay que batirlo constantemente, con la mente como batidora*[41].

La metáfora de los dos pájaros en un árbol

Dvā suparṇā sáyujā sakhāyā samā'naṁ vṛ'kṣam páriṣa-svajāte
táyor anyaḥ píppalaṁ svādv atty anaśnann anyo abhicākaśīti.

Dos pájaros de hermoso plumaje, íntimos amigos y compañeros, residen en estrecha camaradería en el mismo árbol. Uno de ellos come el dulce fruto del árbol; el otro, sin comer, observa.

El árbol con los dos pájaros gemelos, el árbol de la vida o de la personalidad humana, es un motivo célebre en los tapices y alfombras orientales. La figura es interpretada y desarrollada en los versos siguientes:

Samāne vṛkṣe púruṣo nimagno 'nī'śayā śócati muhyamānaḥ
júṣṭaṁ yadā páśyaty ányam ī'śam asya mahimā'nam iti vītaśokaḥ.

La mónada de la vida individual *(púruṣa)*, engañada, se lamenta, deprimida por una sensación de desamparo *(anī'sāya* [= de no ser un señor soberano]); pero cuando ve en el mismo árbol al otro, el Señor que regocija *(juṣṭam īśam)* a los devotos, y comprende Su grandeza, desaparece su pesar[42].

Porque sabe que entre él y el otro hay una fundamental identidad.

Las dos clases de conocimiento

Hay que tener dos clases de conocimiento (vidyā): *la del Brahman-de-los-sonidos* (śabda-brahman) *y la del Brahman Supremo* (pá-

lo transitorio *(anitya)*. Hay una transformación real de la esencia trascendental eterna en sus manifestaciones transitorias. Lo Imperecedero es la única esencia verdaderamente permanente, a diferencia de sus transformaciones transitorias, que constituyen la esfera fenoménica.

40 *Múṇḍaka-Upániṣad* 2. 1. 1. (cf. Hume, op. cit., pág. 370).

41 *Amṛtabindu-Upániṣad* 20.

42 *Múṇḍaka-Upániṣad* 3.1. 1-2 (cf. Hume, op. cit., pág. 374).

ram-brahman). El *Brahman* de los sonidos es el conjunto de todos los himnos, fórmulas, conjuros, encantamientos, plegarias y comentarios exegéticos que constituyen la revelación védica; pero este *Brahman* no puede ser el Supremo porque tiene nombre y forma; nombres para auxiliar la mente, y las formas sonoras del habla, el canto, la melodía, y la prosa *(nāman* y *rūpa). Pero todo el que se ha bañado* (niṣṇāta) en Śabda-Brahman *pasa al* Brahman *Supremo. Habiendo estudiado asiduamente* (abhyāsa [término que señala el esfuerzo constante de la práctica yoga]) *los libros* (grantha), *los sabios, dedicados solamente al conocimiento y a la plenitud del conocimiento* (vijñāna), *deben descartar los libros por completo, como quien trata de conseguir el arroz tira las cáscaras*[43].

La sabiduría inferior y preliminar es como una almadía, que ha de abandonarse tan pronto como el viajero llega a su destino. El conocimiento de los sacrificios y los ritos de la vida moral deben dejarse atrás cuando se ha llegado al punto de la realización más alta[44].

A ésta se llega solo por la veracidad (satya) *y el ascetismo* (tapas), *el conocimiento auténtico* (sámyag-jñāna) *y la ininterrumpida continencia* (brahmacarya). *Consistente en luz divina, resplandeciente, Ello reside dentro del cuerpo. Lo contemplan los ascetas, los que han aniquilado sus defectos*[45].

A este Yo no se lo alcanza por medio de la enseñanza, de la inteligencia o de mucho saber. Lo alcanza sólo aquel a quien Ello escoge. A éste, este Yo le revela Su propia naturaleza (tánūm svām)[46].

En verdad, el Yo que está en los tres estados: vigilia (jā'grat), *sueños* (svapna) *y sueño sin sueños* (suṣupti), *debe ser interpretado*

[43] *Amṛtabindu-Upániṣad* 17-18.

Vijñāna ("la plenitud del conocimiento"): aquí *vi-* se refiere a lo Infinito, que todo lo abarca y no deja margen donde pudiera existir alguna segunda entidad no incluida. *Vijñāna* es, por lo tanto, conocimiento *(jñāna)* no dual *(a-dvaita)* y como tal sinónimo del estado que en el Vedānta se conoce con el nombre de *Turīya,* "el Cuarto". Este estado se encuentra más allá de los tres planos de la conciencia despierta, de la conciencia de sueños y del sueño profundo (cf. infra, págs. 292-299). Tal parece ser el significado del término *vijñāna* también en la *Bhágavad Gitā.*

[44] En los períodos más recientes de la tradición hindú, el término "sabiduría inferior" *(aparavidyā)* ha sido considerado como referente a la sabiduría escrita, el saber libresco que, en última instancia, debe ser descartado. El mandato se parece al de los alquimistas europeos: *"rumpiti libros ne corda vestra rumpantur"*, pero no tiene el aire de crítica polémica.

[45] *Múṇḍaka-Upániṣad* 3.1. 5. (cf. Hume, op. cit., pág. 374).

[46] Ib. 3. 2. 3. (cf. Hume, op. cit., pág. 376). Compárese con la doctrina cristiana de la gracia.

como uno y el mismo. Es visto como uno y como múltiple simultáneamente, como la luna que se refleja en el agua [47].

La unión de la mónada vital con el yo espiritual

Así como un hombre completamente abrazado por su querida esposa no conoce absolutamente nada, ni externo ni interno, así también este hombre (púruṣa [la mónada de la vida individual]) *completamente abrazado por el Yo espiritual* (prajñātman) *soberanamente cognoscente, no conoce absolutamente nada, ni externo ni interno. Ésa es su forma vacía de pesares, en la que todos los deseos están colmados; en la que su único deseo es el Yo* [al cual ahora ha alcanzado], *en el cual carece de deseo. En ese estado un padre no es padre, una madre no es madre, los mundos no son mundos, ni los dioses son dioses (...), un ladrón no es un ladrón, un asceta no es asceta. Sin la compañía de malas obras, ha cruzado a la otra orilla, allende las penas del corazón* [48].

Turīya: "El Cuarto", y el sentido de la sílaba Oṁ

La brevísima *Māṇḍūkya Upániṣad,* que solo tiene doce versos, ha llegado a considerarse como epítome y esencia de la enseñanza contenida en todo el *corpus* de las ciento ocho *Upániṣad.* Su tema es la sílaba *Oṁ,* que se escribe ॐ o ॐ y con la cual se comprime en un punto el misterio del *Brahman.* El texto se refiere primero a *Oṁ* de acuerdo con la doctrina upanishádica de los tres estados (vigilia, ensueño y sueño), pero luego pasa al estado "cuarto" *(turīya),* transportándonos así, más allá de la típica esfera de las *Upániṣad,* a la del clásico *Vedānta advaita,* de fecha posterior.

Para concluir este capítulo, y al mismo tiempo prepararnos para el siguiente desarrollo de la tradición ortodoxa, reseñaremos este texto extraordinario presentándolo en su integridad.

1. ¡Oṁ! *Este sonido imperecedero es el conjunto de este universo visible. Su explicación es la siguiente. Todo lo que ha pasado, lo que pasa y lo que pasará, en verdad todo esto es el sonido Oṁ. Y lo que está más allá de estos tres estados del mundo temporal, eso también, en verdad, es el sonido Oṁ.*

[47] *Amṛtabindu-Upániṣad* 11-12.
Hay una sola luna, pero se refleja en múltiples jarras de agua expuestas a su luz. Las jarras —arcilla perecedera— son comparables a los individuos.

[48] *Bṛhadāráṇyaka-Upániṣad* 4. 3. 21-22 (c. Hume, op. cit., págs. 136-137).

Es decir, hay dos esferas idénticas: 1) la fenoménica y visible (la del cambio [*jágat*], el flujo heracliteo), en la que las manifestaciones del tiempo aparecen y perecen, y 2) la trascendente e intemporal, que está más allá pero que se identifica con la primera (la esfera del Ser imperecedero). Ambas están simbolizadas y presentes en la sagrada sílaba *Oṁ*.

2. *Todo esto* [dicho con un gesto del brazo, señalando el universo que nos rodea] *es* Brahman. *Este Yo* [colocando la mano sobre el corazón] *también es* Brahman.

Aquí aparece de nuevo la doctrina no-dual. La esencia de los innumerables fenómenos del macrocosmos es una y, además, es idéntica a la esencia del microcosmos. Por lo tanto, podemos abordar el misterio del universo, con todos sus estratos de lo burdo y lo sutil, la vida en todas sus formas y la materia con todas sus modificaciones, desde dentro o desde fuera.

El Yo [continúa el texto] *tiene cuatro partes* (pāda [pie, parte, cuarto: "como las cuatro patas de una vaca", dice el comentario de Śáṅkara a este verso]). Estamos por emprender un examen de la relación que guardan los cuatro estados del microcosmos con respecto a los del macrocosmos.

3. *La primera parte es Vaiśvā'nara* [lo común a todos los hombres]. *Su campo es el estado de vigilia. Su conciencia está vuelta hacia afuera* [a través de las puertas de los sentidos]. *Tiene siete miembros y diecinueve bocas. Goza* (bhuj- [come, se alimenta de]) *materia burda* (sthūla).

Éste es el Yo en su estado de vigilia, el individuo fenoménico que anda y vive en el mundo fenoménico. La referencia al número siete, sin embargo, es oscura. En su comentario, Śáṅkara trata de interpretarla basándose en el pasaje de la *Chāndogya Upániṣad* 5. 12.2, en el que se dice que los miembros del *Ātman* universal son: 1. la cabeza (el cielo), 2. el ojo (el sol), 3. el aliento (el viento), 4. el torso (el espacio), 5. los riñones (el agua) y 6. los pies (la tierra). En el mismo verso se dice que la superficie destinada al sacrificio es como el pecho del *Ātman* universal, la hierba del sacrificio como su pelo, y los tres fuegos del sacrificio *Agnihotra* como su corazón, su mente y su boca. Para completar su catálogo de siete instancias, Śáṅkara elige el último de estos fuegos, y dice: 7. la boca (el fuego *Āhavanīya)*. La explicación parece un poco forzada, pero expresa gráficamente la idea fundamental: que Vaiśvā'nara se maniifesta por igual en el universo físico y en el cuerpo humano.

Śáṅkara identifica las diecinueve bocas mencionadas en el texto con las cinco facultades sensoriales *(jñānéndriya)*, las cinco facultades de acción *(karméndriya)*, los cinco alientos vitales *(prāṇa)*

y los cuatro componentes del órgano interno, es decir: *manas* (la mente), *buddhi* (la facultad de juzgar), *ahaṅkāra* (la función del ego), y *citta* (la "sustancia mental"), cuyos agentes son las otras dieciocho bocas. *Citta* es la "sustancia mental" que el *Yoga* tiene por finalidad aquietar [49].

4. *La segunda parte* [del Yo] *es Táijasa* [el Brillante]. *Su campo es el estado de sueños. Su conciencia está vuelta hacia adentro. Tiene siete miembros y diecinueve bocas. Goza de objetos sutiles* (pravivikta [lo selecto; lo exquisito; lo separado]).

Éste es el Yo cuando sueña, contemplando los objetos luminosos, sutiles, mágicamente fluidos y extrañamente absorbentes, en el mundo interior a los párpados. *Táijasa* se alimenta de los recuerdos oníricos acumulados, como Vaiśvā'nara se nutre de los objetos burdos del mundo. Sus "miembros" y "bocas" son las correspondencias sutiles de los del que goza el campo de la conciencia despierta.

5. *Cuando un durmiente no desea nada deseable ni contempla ningún sueño, eso es sueño profundo* (suṣupta). *Prājña* [el Conocedor], *que se ha vuelto indiviso en este campo de sueño sin sueños, es la tercera parte del Yo. Es una masa indiferenciada* (ghana [un montón homogéneo]) *de conciencia, que consiste en gloria y se alimenta de gloria* [como las dos anteriores se alimentaban de lo burdo y lo sutil]. *Su* [única] *boca es el espíritu* (cetomukha).

Con este verso llegamos al clímax. En el que sigue se describe la gloria de Prājña, "el Conocedor", Señor del campo del sueño sin sueños.

6. *Éste es el Señor de Todo* (sarvéśvara); *el Omnisciente* (sarvajñā); *el Regente interior* (antaryāmī); *la Fuente* (yoni [la Matriz de la generación]) *de Todo. Éste es el comienzo y el fin de todos* los seres [50].

Pero ahora viene la máxima culminación de toda la serie. Se expresa que el Yo Auténtico, que finalmente hay que conocer, es la indescriptible "cuarta" parte del Yo, que está más allá de la esfera del Señor del campo del sueño sin sueños, es decir, más allá del comienzo y del fin de los seres.

[49] Cf. supra, págs. 227-229.

[50] Compárese esto en la visión de *I'śvara*, el Señor, en el cap. XI de la *Bhágavad-Gītā*, donde, habiéndole dirigido la palabra su devoto Árjuna, Kṛṣṇa se revela en su "forma universal" como Viṣṇu, el omnisciente rector del macrocosmo, fuente, sostén y fin de todos los seres.

7. *Lo que se designa como la cuarta parte: ni la conciencia vuelta hacia dentro ni la conciencia vuelta hacia fuera ni las dos juntas; ni una masa indiferenciada de omnisciencia durmiente; ni cognoscente ni incognoscente, ya que invisible, inefable, intangible, sin características, inconcebible, indefinible, pues su única esencia es la seguridad de su propio Yo* (eka-ātma-prátyaya-sāra); *pacificación de toda existencia diferenciada y relativa* (prapañca-upáśama); *total reposo* (śānta); *pacífico-bienaventurado* (śiva); *sin segundo* (advaita): *éste es el Yo* (Ātman) *que hay que conocer.*

Cada una de las cuatro partes se ha ido disolviendo en la siguiente a medida que el discernimiento pasaba de una a otra; sin embargo, las cuatro juntas constituyen el conjunto de la única existencia "de cuatro pies", "bien plantada", graduada, solitaria, que es el Yo. Cada región descansa sobre las mismas bases y derechos que las demás (así como el *Kali Yuga,* la peor de las cuatro edades del mundo, forma parte del ciclo del tiempo lo mismo que la mejor, el santo *Kṛta Yuga;* más breve en duración y de forma menos perfecta, pero igualmente indispensable como parte del ciclo). A través de la aventura espiritual que constituye este viaje interior, primero se da importancia al mundo exterior, luego al de la intimidad, y finalmente se pasa de lo manifestado a lo no manifestado y aumentan prodigiosamente los poderes obtenidos; sin embargo, los estados inferiores, lo mismo que los superiores, siguen siendo componentes de la totalidad. Como dice Śaṅkara, son "como las cuatro patas de una vaca".

Para el hábil practicante del *Yoga* este cambio de importancias, que transforma al yo, se convierte en una experiencia bien conocida y controlable. Puede hacer que los estados aparezcan, lo mismo que sus respectivas esferas, según su voluntad. Como hemos dicho, esto lo lleva a un fenomenismo filosófico. A causa de la extraordinaria potencia de la fuerza controlada por el *yogin,* el aspecto burdo de la realidad para él pierde valor, pues puede producir las formas fluidas y sutiles del estado de visión interior cada vez que lo quiera, fijarlas y retenerlas por el tiempo que lo precise, y después, siempre según su arbitrio, volver temporariamente a tomar contacto con el mundo exterior. Semejante virtuoso no está irremediablemente sujeto y expuesto al estado de vigilia, sino que ingresa en él cuando y como lo desea; entretanto, su verdadero domicilio u hogar es el estado "cuarto", en el extremo opuesto de la serie. El *Yoga* hace que esta profunda zona sea para él la base y el fundamento de la existencia, desde cuyo punto de vista las otras experiencias y actitudes reciben interpretaciones y valoraciones completamente nuevas. Lo que normalmente es la única actitud de vigilia posible para el hombre, se convierte en algo meramente optativo, un espejismo cotidiano *(lokayātrā)* en el que el

amo de la conciencia entra, en un gesto de condescendencia con la marcha del mundo (igual que, en la representación mitológica, el Ser Supremo contemporiza con la marcha del universo descendiendo periódicamente en una encarnación "cada vez que hay una merma de *dharma*")[51].

Los cinco últimos versos de la *Māṇḍūkya Upániṣad* relacionan el análisis de las cuatro partes, pies o estados del Yo con la sílaba *Oṁ*, que, según lo dicho al comienzo, es idéntica al Yo. En sánscrito, la vocal *o* es constitutivamente un diptongo compuesto de *a* + *u*; de aquí que *Oṁ* también pueda escribirse *Auṁ*.

El texto dice así:

8. *Este idéntico Yo* [Ātman], *en el dominio de los sonidos es la sílaba Oṁ: las cuatro partes del Yo descritas más arriba son idénticas a los componentes de la sílaba, y los componentes de la sílaba son idénticos a las cuatro partes del Yo. Los componentes de la sílaba son* A, U, M[52].

9. *Vaiśvā'nara* [el Común a todos los hombres], *cuyo campo es el estado de vigilia, es el sonido* A, *porque lo abarca todo y porque es el primero*[53]. *Quien lo sabe así* (ya évaṁ veda) *abarca todos los objetos deseables; se convierte en el primero.*

10. *Táijasa* [el Brillante], *cuyo campo es el estado de sueños, es el segundo sonido,* U, *porque es un extracto de los otros dos y contiene sus cualidades*[54]. *Quien lo sabe así extrae saber del río del conocimiento y se equilibra; en su familia no nacerá nadie ignorante del* Brahman.

11. *Prājña* [el Conocedor], *cuyo campo es el sueño profundo, es el tercer sonido,* M, *porque es la medida, en lo cual entra todo*[55]. *Quien lo sabe así puede medir todo y participar de todo.*

[51] *Bhágavad-Gītā* 4. 7.

[52] Como se verá en seguida, el silencio que sigue y rodea la sílaba es el cuarto componente. La identificación de estas tres letras y el silencio con los cuatro estados o partes del Yo debe tomarse con la mayor seriedad literal, pues todas las cosas —sonido y silencio, lo mismo que estados de la conciencia humana— son *Brahman-Ātman*.

[53] *A* se considera como sonido primordial común a todos los demás. Se produce en el fondo de la boca abierta, y por lo tanto se dice que incluye todos los demás sonidos producidos por los órganos vocales humanos, que a su vez lo incluyen. *A* es la primera letra del alfabeto sánscrito.

[54] La boca, abierta para la *A*, se mueve hacia la posición cerrada de la *M*. En medio está la *U*, formada por la apertura de *A* pero configurada con los labios cerrados. Así el estado de sueños está compuesto por la conciencia de la vigilia configurada por la inconsciencia del sueño.

[55] Todo comienza a partir de esta posición de la boca cerrada. La boca

12. *El cuarto carece de sonidos; impronunciable, aquietamiento de todas las manifestaciones diferenciadas, pacífico-bienaventurado, no dual. Así,* Oṁ *es verdaderamente el Ātman. Quien lo sabe así funde su yo en el Yo; sí, el que lo sabe así.*

A, el estado de vigilia; *U,* el de sueños; *M,* el sueño profundo, y el *Silencio, Turīya,* "el Cuarto": los cuatro juntos comprenden la totalidad de las manifestaciones de *Ātman-Brahman* como sílaba. Así como el sonido *Oṁ* se manifiesta, crece, transforma su cualidad vocal y finalmente se hunde en el silencio que le sigue (y que debe considerarse como parte integrante del sonido en estado de latente y significativo reposo), así también ocurre con los cuatro "estados" o componentes del ser. Son las transformaciones de la única existencia que, en conjunto, constituyen la totalidad de sus modos, considerados desde el punto de vista microcósmico. *A* y *U* son tan esenciales al sonido como *M,* o cómo el *Silencio* que es el fondo sobre el cual aparece el sonido. Además, sería erróneo decir que *Auṁ* no existía mientras reinaba el *Silencio,* porque entonces existía en potencia. Por otra parte, la manifestación de la sílaba en acto es fugaz y pasajera, en tanto que el *Silencio* permanece. En realidad el *Silencio* está presente en otra parte cuando en un lugar se pronuncia *Auṁ;* es decir (por analogía), está trascendentalmente presente durante la creación, manifestación y disolución de un universo.

3. La Bhágavad-Gîtâ

El pensamiento no brahmánico y preario, aborigen de la India, se combinó fructuosa y armónicamente con las ideas védicas de los invasores arios en las grandes paradojas de la célebre *Bhágavad-Gītā*[56]. En sus dieciocho breves capítulos se despliega una calidoscópica interacción de las dos tradiciones que durante unos diez siglos habían estado luchando por controlar y dominar la mentalidad india.

Como hemos visto, los sistemas no arios (el jainismo, la enseñanza de Gosāla, el *Sāṅkhya* y el *Yoga)* se caracterizaban por una dicotomía teórica, decididamente lógica, que hacía hincapié en una estricta distinción entre dos esferas: la de la mónada vital *(jīva, púruṣa)* y la de la materia *(a-jīva, prákṛti),* la esencia inmaterial y cristalina del prístino individuo, y el principio oscurecedor

---

se abre para producir *A,* y de otro modo para producir *U.* La boca cerrada es, pues, el fundamento a partir del cual todo sonido del habla cobra su medida, y también es el término al cual regresa.

[56] Su título completo es *Śrīmad-bhágavad-gītā-upániṣadaḥ,* "las enseñanzas impartidas en la canción del Sublime Exaltado".

y corruptor del mundo material. El proceso de la vida se interpretaba como efecto de la interpenetración de estos principios opuestos: una eterna mezcla de dos fuerzas antagónicas, que produce la perpetua procreación y desintegración de formas compuestas, insustanciales. La unión era comparada a la mezcla del calor y el hierro en una bola férrea calentada al rojo; resultado de la proximidad y de la asociación, no algo propio de ninguno de los dos principios *per se.* Y ambos podían ser comprendidos en sus naturalezas distintas, intrínsecas y recíprocamente contrarias, solo cuando estaban separados y vueltos a sus respectivos estados simples, primarios. El corolario práctico de todo ello fue una doctrina de ascetismo o, más bien, una cantidad de diferentes doctrinas ascéticas que se proponían separar los dos principios incompatibles. Había que detener el proceso de la vida. La purificación, la esterilización, había de ser el gran ideal de virtud humana, y su meta el logro de la absoluta inmovilidad en la pureza cristalina, no el dinamismo del incesante proceso vital. En efecto, todos los procesos de la naturaleza son sucios, como lo vemos en la generación, la digestión, la asimilación, la evacuación, la disolución del cadáver —que engendra multitud de gusanos e insectos—, el metabolismo y la gestación. La voluntad ascética quiere purgar todas estas impurezas. Tanto en la microcósmica retorta alquímica del individuo como en el laboratorio macrocósmico del universo el sucio proceso de los elementos que continuamente se unen y se separan es igualmente deplorable: constituye una orgía general de indecencias ante la cual el espíritu reflexivo no puede hacer otra cosa que renunciar.

Recordemos, en contraste, el vigoroso y tumultuoso himno védico del Alimento, con su jubilosa afirmación de la vida [57]. La novedad que los brahmanes importaron a la India fue el jubiloso acento monista que pusieron en la santidad de la vida, afirmando con persistencia y vigor que lo Único está siempre presente como dos. *Soy las dos cosas* —sostiene el Señor del Alimento—. *Soy las dos cosas: la fuerza vital y la materia vital, las dos al mismo tiempo.* La estéril división del mundo en materia y espíritu deriva de una abstracción del intelecto y no debe ser proyectada sobre la realidad, pues corresponde a la naturaleza de la mente establecer diferencias, hacer definiciones y discriminar. Declarar que hay distinciones es solo afirmar que funciona un intelecto que aprehende. Los pares de opuestos percibidos no reflejan la naturaleza de las cosas sino la de la mente que los percibe. De aquí que el pensamiento, el intelecto mismo, tiene que ser trascendido si la verdadera realidad quiere ser alcanzada. La lógica constituye un auxilio para la clarificación preliminar, pero es un instrumento

[57] Supra, págs. 274-276.

imperfecto e inadecuado para el conocimiento final. Hay que superar sus ordenados conceptos, oposiciones y relaciones si el espíritu inquisitivo quiere llegar a una concepción o conciencia directa de la verdad trascendente. Aquello Único que es la primera, última y sola realidad (ésta es la tesis brahmánica fundamental) comprende todos los pares de opuestos (*dvandva*) que proceden de ella, lo mismo físicamente —en el proceso de la evolución de la vida— que conceptualmente, como distinciones lógicas del intelecto pensante.

Basándose en esta conciencia de un principio trascendente y unificador de todas las cosas, el pensamiento brahmánico estaba bien equipado para abordar no solo las personalidades divinas del primitivo panteón védico sino también las fórmulas litúrgicas y filosóficas, mucho más complicadas, de la tradición no aria aborigen. La *Bhágavad-Gītā* es el documento clásico de las primeras etapas de esta adaptación. Se dice que su enseñanza constituye una doctrina esotérica, pero en realidad se ha convertido en la expresión autorizada más popular, ampliamente memorizada, de los fundamentales principios orientadores de la vida religiosa india. El texto —episodio de dieciocho breves capítulos insertos en el *Mahābhā'rata* en el punto en que la epopeya presenta a los dos grandes ejércitos prontos a entrar en combate[58]— no es de una sola pieza. Los críticos occidentales han señalado abundantes contradicciones; mas para la mentalidad india, en estas mismas contradicciones reside el valor del poema, pues representan el comienzo del gran acercamiento y, además, son fácilmente resueltas por la toma de conciencia de que lo Uno está presente en todo.

Las filas de los guerreros que formaban los dos ejércitos rivales del *Mahābhā'rata* se habían enfrentado y todo estaba listo para que se diera la primera clarinada, cuando el conductor de los Pā'ṇḍava, Arjuna, pidió a su cochero que lo llevara al campo que separaba ambos ejércitos para poder revistar, de una ojeada, sus propias fuerzas y las de sus primos enemigos, los Káurava. Sin embargo, tan pronto como vio en ambas tropas a sus amigos y maestros, hijos y abuelos, sobrinos, tíos y hermanos, sintió una grandísima emoción de lástima y pesar. Su espíritu quedó acobardado y dudó de si debía permitir que la batalla comenzara.

En esta crítica coyuntura su cochero le habló y le dio ánimo. Las palabras pronunciadas en estas heroicas circunstancias, en el momento en que estaba por librarse la batalla más tremenda de la historia épica de la India, han recibido el nombre de *Bhágavad-Gītā*, "El Canto del Bienaventurado Señor", pues el cochero no era otro que el dios Kṛṣṇa, encarnación del Creador, Conservador y Destructor del mundo. La revelación fue dada por un amigo a

[58] *Mahābhā'rata*, libro 6, Bhīṣmaparvan, sección 6.

otro amigo, por el joven dios a su compañero el príncipe Árjuna. Era una doctrina exclusiva, aristocrática, pues el dios Kṛṣṇa —divina partícula de la santa esencia supramundana que había descendido a la tierra para la salvación de la humanidad— daba muerte a los demonios y era, por lo tanto, también un héroe épico, mientras que el noble joven a quien fueron dirigidas las palabras cuando desesperaba acerca de lo que debía hacer (impotente, en el momento crítico de su carrera, de determinar cuál sería su *dharma*, la conducta correcta) era la flor de la caballería hindú del período épico. Por simpatía hacia este joven rey desposeído, el hermoso y oscuro Kṛṣṇa se convirtió en su consejero asumiendo el papel alegórico de cochero, cuando el joven estaba por librar batalla a fin de reconquistar el trono usurpado y obtener la soberanía del territorio de la India. Kṛṣṇa *no solo quería hacer* de consejero espiritual de su amigo sino también utilizar este dramático momento para proclamar a toda la humanidad su doctrina de la salvación en el mundo— conocida con el nombre de "*Yoga* de la acción desinteresada" (*Karma-yoga*)— y todo lo que ella implica como autoentrega y devoción (*bhakti*) al Señor, idéntico al Yo que se encuentra en el interior de todos. La doctrina es "muy difícil de comprender", según se repite una y otra vez. Por ejemplo: *El más íntimo principio de la naturaleza humana* [llamado "poseedor de un organismo": *dehin, śarīrin*] *es inmanifiesto, impensable, inmutable* (. . .). *Una persona contempla este Yo como a una maravilla. Otra habla de Ello como de una maravilla. Y aun otra oye-y-aprende de Ello como de una maravilla* [al ser instruido en la sagrada tradición esotérica por un *guru*]. *Pero, aunque haya oído y aprendido, nadie comprende realmente lo que Ello es*[59].

Las circunstancias del diálogo están descritas en términos sencillos y vigorosos.

Árjuna dijo: "Coloca mi coche, oh inmutable, entre los dos ejércitos de modo que en este momento de la inminente batalla pueda contemplar a aquellos que están de pie deseosos de guerrear, con quienes tengo que combatir".

(. . .) *Solicitado de esta manera, Kṛṣṇa llevó el incomparable carro entre los dos ejércitos formados para la batalla, enfrentando a Bhīṣma, Droṇa y todos los gobernantes de la tierra. Y dijo: "¡Mira, hijo de Pṛthā, a los Káurava que aquí se han reunido!"*

Entonces Árjuna miró a los dos pueblos: padres, abuelos, maestros, tíos maternos, hermanos, hijos, nietos, compañeros, suegros y amigos. . . y se horrorizó al pensar en la espantosa locura fratricida que estaba por hacer presa de todos ellos. Por una parte, no quería precipitar la batalla que aniquilase "a aquellos —según decía— que son mi propio pueblo"; pero, por otra, el código de la

[59] *Bhágavad-Gītā* 2. 25 y 29.

caballería lo obligaba a vengar los agravios que sus primos habían infligido tanto a él como a sus hermanos, y a ayudar a éstos en sus justos esfuerzos para reconquistar sus dominios. Sin saber qué hacer, la cabeza hecha un torbellino, incapaz de distinguir lo justo de lo injusto, Árjuna, desesperado, se volvió hacia su amigo y cochero, Kṛṣṇa; y cuando las santas palabras de Dios entraron en sus oídos e inundaron su corazón, se tranquilizó con respecto a los misterios de la justicia y de la injusticia[60].

El mensaje de Kṛṣṇa culmina en la "suprema expresión", que comienza en el capítulo X.

Ahora escucha mi suprema expresión. Porque deseo tu bien te la proclamaré. Ni las huestes de los dioses ni los grandes videntes conocen mi fuente. Mucho más antiguo que ellos soy Yo. Quien me conoce como el No-nacido, el Sin-principio, el Gran Señor del Mundo, ése, entre los mortales, libre de ilusión, es liberado de todos sus pecados. De Mí solo surgen los múltiples estados mentales de los seres creados: facultad de juzgar, conocimiento, pureza de espíritu, paciencia, verdadero conocimiento, disciplina, placer y dolor, bienestar y desgracia, temor y confianza, compasión, ecuanimidad, contento, autodominio, benevolencia, gloria e infamia. Del mismo modo los siete grandes Ṛṣi *de antaño y los cuatro Manu*[61] *surgieron de Mí solo, engendrados por Mi espíritu; y de ellos descienden las criaturas de este mundo. Quien conoce en verdad esta manifestación de Mi potencia y Mi poder creador está armado de inconmovible constancia. Yo soy la Fuente de todo, de Mí todas las cosas nacen. Todos los que tienen conocimiento lo saben. Y con este conocimiento los sabios Me adoran, sobrecogidos de sacro terror (...)*[62].

Soy el Tiempo (kāla), *el destructor grande y poderoso, que aquí aparece para barrer a todos los hombres. Aun sin ti* [y tu liderazgo] *ninguno de estos guerreros, formados en sus filas, quedarán vivos. Por lo tanto, levántate, gana gloria, hiere al enemigo, goza con prosperidad tu señorío. Por Mí y solo por Mí ya han sido derrotados hace mucho, sé tú nada más que mi instrumento*[63].

Este texto nos da un ejemplo de *bhakti* aplicada. El *bhakta*, el devoto, realiza en el espacio y en el tiempo, como causa meramente aparente, lo que para el Dios que trasciende el espacio y el tiempo está más allá de las categorías de lo sucedido y de lo no sucedido, el "aún no" y el "pasó". El Yo imperecedero, el Dueño de los cuer-

[60] Ib. 1. 21-47.

[61] *Ṛṣi:* sabio religioso, poeta inspirado de los himnos védicos. *Manu:* el primer hombre al comienzo de cada nueva raza de seres.

[62] *Bhágavad-Gitā* 10. 1-8.

[63] Ib. 11. 32-33.

pos perecederos, es el director supremo del horrendo espectáculo del tiempo. *"Finitos" se llaman los cuerpos de Él, el Eterno, que es el "Poseedor de los cuerpos"* (*ś a r ī r i n*), *imperecedero, infinito e insondable* (...) *Quien piensa que Él mata y quien piensa que Él es muerto, esos dos carecen de verdadero conocimiento; porque no mata ni es muerto. No nace ni muere en ningún momento; no llegó a ser en el pasado ni volverá a cobrar existencia en un momento futuro. Es no nacido, eterno, perdurable, y le dicen "el Antiguo"* (purāṇa); *Él no es muerto cuando se da muerte al cuerpo. El hombre que sabe que Él es indestructible, eterno, sin nacimiento e inmutable ¿cómo puede matar? ¿a quién? Así como un hombre tira las ropas viejas y gastadas y se pone otras nuevas, así el "Poseedor de los cuerpos" arroja los cuerpos gastados y entra en otros nuevos*[64].

Así como la niñez, la juventud y la vejez en este cuerpo presente son para Aquel que posee el cuerpo (dehin), *así también es la adquisición de otro cuerpo. Los sabios no se perturban por esto*[65].

Al Yo no lo afecta que la máscara de la infancia se cambie en la de la juventud y luego en la de la vejez. El yo individual, la apreciada personalidad, puede sentirse perturbada y experimenta dificultades en ajustarse a los cambios y a todas las pérdidas de oportunidades vitales que esas alteraciones implican, pero el Yo no es afectado. Tampoco le preocupa el hecho de que en el momento de la muerte deja una máscara para siempre y asume una nueva en su próximo nacimiento. Para Él no hay muerte ni verdadero cambio. De aquí que, como los solsticios o las fases de la luna, ni la secuencia de las edades del cuerpo ni la secuencia de los cuerpos mismos pesan sobre Él. No hay motivo para estar triste. *Las armas no lo hieren, el fuego no lo quema, el agua no lo moja, ni el viento lo seca. No puede ser cortado, ni quemado, ni mojado, ni agotado. Es inmutable* (nitya), *omnipenetrante* (sárvagata), *estable* (sthāṇu)[66], *inconmovible* (ácala)[67], *y permanente* (sanā'tana)[68].

El Poseedor del cuerpo está más allá de los sucesos; y como es Él quien es la verdadera esencia del individuo, no tenemos que compadecer a las criaturas perecederas por ser como son. *Te compadeces* —dice Kṛṣṇa al guerrero confuso— *de algo donde no cuadra la piedad. Los sabios no sienten piedad ni por lo que muere ni por lo que vive. Nunca hubo un tiempo en que yo y tú no existié-*

64 Ib. 2. 18-22.

65 Ib. 2. 13.

66 De pie, inmóvil como una columna, como una roca, o como Śiva, el *yogin* perfecto, en su meditación.

67 Como una montaña firmemente plantada.

68 *Bhágavad-Gītā* 2. 23-24.

semos, así como todos estos príncipes. Ni llegará jamás el día en que todos dejemos de ser[69] *(...) No hay existencia para la nada; no hay destrucción para lo que es. Ten la seguridad de que la verdadera textura de este universo es lo imperecedero; ningún hombre tiene el poder de destruirlo. Los cuerpos llegan al fin, pero "Aquel que está vestido en el cuerpo"* (śarīrin) *es eterno, indestructible e infinito. ¡Combate, pues, oh, Bhā'rata!*[70].

El *Karma-Yoga,* el gran principio ético contenido en este realismo cuya base metafísica es la Esencia divina encarnada, requiere que el individuo continúe ejecutando sus deberes usuales y actividades cotidianas, pero con una nueva actitud de desapego con respecto a sus frutos, es decir, a las posibles ganancias o pérdidas que de aquellos actos resulten. No hay que abandonar el mundo y su modo de actualizarse; pero, en la acción, la voluntad del individuo debe unirse al fundamento universal, no a las vicisitudes del cuerpo y del sistema nervioso. Tal es la enseñanza del Creador y Conservador encarnado. Tal es la esencia del sublime consejo que da al hombre y que mantiene en equilibrio al mundo. *La práctica del culto mediante ofrendas* (yajña), *el dar limosnas* (dāna) *y la austeridad* (tapas) *no deben abandonarse. En realidad, siempre hay que realizar estas obras; porque el culto, la caridad y la austeridad sirven de purificación a los sabios. Pero aun estas obras desinteresadas deben realizarse renunciando a todo apego a ellas y a sus frutos*[71]*; tal es mi más firme y decidida convicción*[72] *(...). No pienses más que en el acto, nunca en sus frutos, y no te dejes seducir por la inacción. Para el que alcanza el desapego interior, ya no existen ni el bien ni el mal aquí abajo*[73] *(...). Considera como de igual valor el placer y el dolor, la riqueza y la pobreza, la victoria y la derrota. Prepárate, pues, para el combate. Actuando de este modo no estarás contaminado por la culpa*[74].

El Dios mismo actúa, como macrocosmos, a través de los sucesos del mundo, y como microcosmos, en la forma de su Encarnación. Este hecho mismo debería servir de saludable lección. *No hay nada en los Tres Mundos* —declara Kṛṣṇa— *que yo necesite hacer, nada que yo no haya obtenido y que podría conseguir; pero participo en la acción. Si no lo hiciera sin descanso, la gente seguiría mi ejemplo. Estos mundos perecerían si yo no siguiera realizando obras. Yo causaría confusión* [porque los hombres abando-

[69] Ib. 2. 11-12.

[70] Ib. 2. 16-18.

[71] En este caso, los frutos son las prometidas recompensas celestes o las ventajas que han de gozarse en una época y nacimiento futuros.

[72] *Bhágavad-Gītā* 18. 5-6.

[73] Ib. 2. 47.

[74] Ib. 2. 38.

narían las tareas y actividades que su nacimiento les ha asignado]; *yo sería la ruina de todos estos seres* [porque los dioses, los cuerpos celestes, etcétera, dejarían de actuar, siguiendo el ejemplo del Altísimo]. *Así como la gente ignorante, apegada a los actos, actúa, también el hombre sabio* (vidvās [aquel que comprende]) *debe actuar, pero desapegado y con vistas a conservar el orden del mundo*[75].

La incansable actividad del Ser Divino que controla el universo es cosa de rutina, una especie de rito que no le preocupa hondamente. Del mismo modo, el hombre perfecto debe cumplir las tareas de su vida con espíritu de rutina y de juego, para no interrumpir el desarrollo del drama en el que está comprometido por el papel que desempeña, y del cual está muy desapegado. *Porque* —dice Kṣṛṇa— *ningún ser dotado de cuerpo puede dejar de actuar sin descanso; pero a quien renuncia a los frutos* (phala [recompensas, resultados]) *de sus actos se lo llama hombre de verdadero renunciamiento* (tyāgin)[76].

Suponer que alguien dotado de cuerpo puede librarse de caer en la red del *karman* es vana ilusión. Pero es posible evitar que esta caída se complique progresivamente y hasta es posible desligar la mente, dejando a un lado las consecuencias y las aparentes promesas que surgen de nuestras inevitables empresas y tareas; es decir, por mi absoluto autosacrificio. No debemos esperar recompensa al cumplir con nuestro deber como hijo o como padre, como brahmán o como guerrero, al realizar los ritos ortodoxos, al hacer obras de caridad o cualquiera otra obra virtuosa que fuere. *No debemos abandonar la actividad para la cual hemos nacido* (sáhajaṁ karman [el deber que nos incumbe debido a nuestro nacimiento, casta o profesión]) *aun cuando vaya acompañada de un mal; porque a todas las empresas las acompaña el mal, como al fuego el humo*[77].

El plano terrestre es el dominio de lo imperfecto, casi por definición. La perfección, la inmaculada pureza, solo puede alcanzarse desligándonos de la esfera manifiesta de los *guṇa*[78]. Este progreso espiritual disuelve al individuo —la máscara de la personalidad y todas las formas de acción que le pertenecen— en el impoluto, indiferenciado, anónimo y absolutamente inmutable reino del Yo. Pero entre tanto tenemos que abrazar los deberes y obligaciones de la vida en que hemos nacido. *Es mejor el deber* (dharma) *y la tarea de nuestra propia vida, aunque sin valor ni cualidades* (vi-guṇa), *que el deber ajeno bien realizado. Quien realiza las actividades* (karma kurvan) *dictadas por su naturaleza*

[75] Ib. 3. 22-25.
[76] Ib. 18. 11.
[77] Ib. 18. 48.
[78] Con respecto a los *guṇa*, cf. supra, págs. 236-238.

innata [que son idénticas a las que corresponden a su puesto en la sociedad] *no se contamina* [79].

Inclusive una persona nacida en una casta impura (un barrendero, un empresario de entierros, por ejemplo) debe adherirse a la profesión heredada. Realizando el trabajo tan bien como le sea posible, de la manera ordenada, se convierte en un virtuoso y perfecto miembro de la sociedad. Por otra parte, si se pusiera a actuar por su cuenta metiéndose en las tareas ajenas, sería culpable de perturbar el orden sagrado. Como hemos visto [80], hasta la cortesana, aunque en la jerarquía social está muy por debajo de la virtuosa ama de casa, si cumple a la perfección el código moral de su despreciable profesión participa en el transindividual y sobrehumano Poder Sagrado que se manifiesta en el cosmos, y puede hacer milagros que desconciertan a reyes y santos [81].

Kṛṣṇa, el divino portavoz de la doctrina de la *Bhágavad-Gītā,* no es solo un maestro sino también un buen ejemplo. Representa la voluntaria participación de la Divinidad Suprema en la misteriosa alegría y dolor de las formas del mundo manifiesto, que en última instancia no son más que su propio reflejo. *Aunque no he nacido, aunque mi Yo es inmutable, aunque soy el Divino Señor de todos los seres perecederos, al residir en mi propia naturaleza material* (prákṛti) *me convierto en un ser transitorio* (sambhavāmi) *por el poder mágico del juego de transformaciones ilusorias que produce todo los fenómenos y que pertenece a mi propio Yo* (ātmamā'yayā). *Cada vez que se afloja o debilita el principio del deber y aumenta la injusticia, entonces desciendo. Para proteger a los justos y destruir a los que obran mal, para confirmar la virtud y el divino orden moral del universo, me convierto en un ser transitorio entre las criaturas perecederas de cada edad del mundo* [82].

De acuerdo con la concepción hindú, el ingreso de Dios en la lucha del universo no significa el único y asombroso ingreso de la esencia trascendental en el torbellino de las cosas mundanas (como

79 *Bhágavad-Gītā* 18. 47.

80 Supra, págs. 135-136.

81 "Que las escrituras sean tu autoridad para determinar qué debe hacerse y qué no debe hacerse. Sabiendo lo que dice el mandato de las escrituras, debes actuar aquí" (*Bhágavad-Gītā* 16. 24). Pero luego, por otra parte: "Para el brahmán que-ha-alcanzado-el-conocimiento-supremo (*vijānant*), todos los *Veda* son tan útiles como un estanque cuando hay inundación por todas partes" (*ib.* 2. 46). Las tradiciones escriturarias contienen la verdad suprema, pero la experiencia de esa verdad las torna superfluas. El que conoce ha ingresado en la esfera de la realidad trascendental y ya no necesita guía. Antes del momento del conocimiento, las escrituras y la esfera de los deberes sociales sirven de guías necesarias; después del conocimiento, se afirman voluntariamente con espíritu de sublime buena voluntad.

82 Ib. 4. 6-8.

en el cristianismo, en el que se considera que la Encarnación es un sacrificio singular y supremo, que nunca se repetirá), sino un suceso rítmico, conforme a la pulsación de las edades del mundo. El salvador desciende como contrapeso de las fuerzas del mal durante la decadencia cíclica de las cosas mundanas, y su obra se realiza con un espíritu de imperturbable indiferencia. La periódica encarnación del Poder Sagrado es una especie de solemne *leitmotiv* en el interminable drama del proceso cósmico, en el que de tiempo en tiempo resuena como un majestuoso anuncio de trompetas celestiales, para imponer silencio a las disonancias y expresar de nuevo los temas triunfales del orden moral. Estos temas tienen que predominar frente a las múltiples melodías y notas discordantes de la compleja partitura, sin hacerlas desaparecer del todo. Una vez que el salvador, el héroe divino (el super Lohengrin, Parsifal o Sigfrido) ha enderezado las cosas sometiendo las fuerzas demoníacas, tanto en su aspecto cósmico como en su ropaje humano de tiranos perversos y hombres malos, se retira de la esfera fenoménica tan serena, solemne y voluntariamente como descendió. Nunca se convierte en la aparente víctima temporaria de las potencias demoníacas (como lo hizo Cristo clavado a la Cruz); su paso es triunfal del principio al fin. A la Divinidad, en su misma lejanía, no le importa asumir interinamente un papel activo en el plano fenoménico de la Naturaleza siempre activa.

La mitología india representa el descenso como la emanación de una minúscula partícula *(aṁśa)* de la infinita esencia supramundana de la Divinidad, sin que por ello la esencia misma sufra ninguna disminución; porque el acto de producir un salvador, y aun el de producir el espejismo del universo, no disminuye la plenitud del *Brahman* trascendente y en última instancia no manifiesto, como un sueño no disminuye la sustancia de nuestro Inconsciente. En realidad (y ahora que la psicología occidental ha comenzado a investigar estos temas, la cosa resulta cada vez más clara), puede decirse que la concepción y el simbolismo de la doctrina hindú referentes a la *māyā* universal se basa en milenios de introspección, y como resultado de estas experiencias se reconoce que los procesos creadores que se desarrollan en la psique humana son las mejores claves para interpretar las potencias, actividades y actitudes del Ser supramundano creador del universo. El proceso por el cual desarrollamos un mundo onírico con un paisaje y personajes de ensueño —que también crea un doble heroico y onírico de nuestro propio yo, para soportar y gozar de toda clase de extrañas aventuras— no disminuye en lo más mínimo nuestra sustancia personal, sino, por el contrario, la expande. En todas estas imágenes se manifiestan fuerzas invisibles y, al hacerlo, gozan y se realizan. Lo mismo ocurre con Dios cuando proyecta su fuerza-*māyā* creadora. Nuestra sustancia psíquica tampoco disminuye al

proyectar las fuerzas sensoriales a través de las puertas de los órganos de los sentidos para aprehender los objetos sensibles, tragarlos y presentarlos a la mente; y tampoco disminuye la mente al configurarse de acuerdo con los modelos que le ofrecen los órganos sensoriales, copiándolos exactamente en su propia sustancia sutil, que es suave y maleable como la arcilla [83]. Tales actividades, tanto en el sueño como en la vigilia, son ejercicios de expansión y autodeleite de la esencia vital del hombre, que se presta muy bien a fáciles autotransformaciones. En este sentido, la obra del hombre es la contrapartida microcósmica del principio creador del universo. La *māyā* de Dios da forma al universo tomando forma ella misma, jugando a través de todas las figuras transitorias y sucesos desconcertantes y con ello no disminuye en lo más mínimo, sino, por el contrario, aumenta y se expande.

En el sistema del *Sāṅkhya* se presentaba el campo de la manifestación micromacrocósmica como un incesante intercambio de los tres componentes o cualidades de la *prákṛti*, los llamados *guṇa* [84]. En la *Bhágavad-Gītā* esta idea es retomada pero se la asimila por completo a la concepción védica brahmánica del Yo único. *Cualesquiera sean los estados de las cualidades de claridad* (sā'ttvika), *pasión y violencia* (rā'jasa) *y oscuridad-inercia* (tā'masa), *sabe en verdad que ellos proceden de Mí; pero Yo no estoy en ellos; ellos están en Mí. Todo este universo de seres vivos está engañado por esos estados compuestos de las tres cualidades; por esta razón no Me conocen, a Mí que estoy más allá de ellos y soy inmutable. Porque esta divina ilusión* (māyā) *mía, constituida por los* guna [y que actúa gracias a ellos] *es muy difícil de superar. Sin embargo, aquellos que se dedican exclusivamente a Mí la superan* [85].

El ancho río de la ignorancia y de la pasión es un torrente peligroso, pero el salvador, el divino barquero, puede pasar a sus devotos a la otra orilla. Esta imagen es común a todas las tradiciones indias. Los salvadores jaina se llaman *Tīrthánkara*, "autores del cruce". El Buddha atraviesa un río caminando sobre sus aguas, y su sabiduría es conocida con el nombre de "Saber que ha pasado a la otra orilla" *(prajña-pā'ramitā)*. En el mismo espíritu, al popular salvador del budismo *Mahāyāna*, Avalokitéśvara (en chino, Kwan-yin; en japonés, Kwannon) se lo representa como un corcel alado llamado "Nube" *(Valā'haka)* que transporta a la lejana ribera de la iluminada libertad, que se obtiene en la extinción, a todos los que quieren ir.

Una divertida narración alegórica del *sūtra* budista titulado

83 Cf. supra, págs. 228-229 y 231-232.
84 Supra, págs. 236-238.
85 *Bhágavad-Gītā* 7. 12-14.

Kārandavyūha[86], representa a "Nube" manifestándose a un grupo de mercaderes que habían naufragado y que se habían hecho a la mar rumbo a la Isla de las Joyas. Los mercaderes habían dado con unas mujeres seductoras en otra isla encantada, que parecían recibirlos con mucha hospitalidad y que los dejaban hacer libremente el amor, pero que al final resultaron ser monstruos devoradores de hombres que solo esperaban comérselos. Las seductoras ya se habían comido a muchos mercaderes que, como los de este grupo, habían sido llevados a sus playas por las olas. Seductoras y devoradoras al mismo tiempo, estas mujeres representan en la alegoría budista el carácter atractivo y destructivo del mundo sensible. Pero por encima de la isla de estas seductoras —la ínsula de la vida humana implicada en el mundo— suele aparecer de vez en cuando la figura de "Nube" *(Valā'haka)* planeando por el cielo. "Nube" grita: *¿Kaḥ pā'ragaḥ?* "¿Quién va a la otra orilla?", que es un grito familiar en la India, porque es lo que dice el batelero cuando aparece su bote. El batelero lo grita bien alto para que cualquier viajero que se detenga en la aldea sepa que debe darse prisa; y la voz de "Nube" también resuena bien alto.

Al oírla, los mercaderes que se deciden a abandonar los peligrosos placeres de la isla, inmediatamente montan el corcel alado y son transportados a la "otra orilla" de paz. Todos los que quedan tienen luego una muerte horrible. Además, los que una vez montados en el gigantesco salvador volante se vuelven para mirar por última vez con amor, caen como por descuido al implacable mar, donde encuentran una muerte infortunada.

El habitante del cuerpo perecedero —la indestructible mónada vital *(púruṣa)*, que según el *Sāṅkhya* debe considerarse como núcleo y germen vital de cada individuo vivo—, de acuerdo con el sistema compuesto de la *Bhágavad-Gītā* no es más que una partícula del único y supremo Ser divino, con el cual se identifica esencialmente. Así, de un solo golpe audaz, el monismo trascendental de la doctrina védica brahmánica queda conciliado con la doctrina pluralista de las mónadas vitales sustentada por la filosofía del *Sāṅkhya*, dualista y atea. Y por ello hoy en la India se considera que ambas enseñanzas expresan desde dos puntos de vista la misma realidad. El *Ātmavāda* no dual presenta la verdad superior, en tanto que el *Sāṅkhya* es un análisis empírico de los principios de la esfera inferior, racional, donde actúan los pares de opuestos *(dvandva)*. En

[86] El título completo de este importante *sūtra* budista *Mahāyāna* es *Avalokiteśvaraguṇakāraṇḍavyūha*, "Descripción completa del cesto de características de Avalokiteśvara". Aparece en dos versiones, una más antigua en prosa, y otra posterior en verso. Véase M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, vol. II, págs. 238-240, y L. de la Vallée Poussin, "Avalokiteśvara", en Hastings, *Encylopaedia of Religion and Ethics*, vol. II, págs. 259-260.

el *Sāṅkhya* actúan principios antagónicos que constituyen las bases o términos de toda experiencia humana normal y de todo pensamiento racional. Sin embargo, sería dar muestras de ignorancia suponer que porque el argumento dualista es lógico y está de acuerdo con los hechos de la vida tiene que concordar también con la verdad última. El dualismo pertenece a la esfera de la manifestación, a la esfera de la desconcertante diferenciación debida a la interacción de los *guṇa* y no es más que una parte del gran juego cósmico de la *māyā*.

La única Fuente de la Verdad, hablando en forma de Kṛṣṇa, declara: *Una parte de mi Yo, eterna, se convierte en mónada vital* (jīva-bhūta) *en el dominio de las mónadas vitales* (jīva-loka) [es decir, en la esfera manifiesta de la creación, en la que pululan las mónadas]); *éste atrae hacia sí la mente y las cinco fuerzas sensoriales que arraigan y permanecen en la materia del universo. Cuando este divino Señor (I'śvara)*[87] *obtiene de este modo un cuerpo y cuando sale de él y se marcha, se lleva con él estas seis fuerzas o funciones que estaban alojadas en el receptáculo* [el corazón] *y sigue su camino, como el viento se lleva las fragancias de los lugares por donde pasa. Gobernando el oído, la vista, el tacto y el sentido del olfato así como la mente, experimenta los objetos de los sentidos. La gente, engañada por la ignorancia, no lo percibe cuando sale del cuerpo o cuando se queda dentro de él unido a los* guṇa *y experimentando los objetos de los sentidos; sin embargo lo perciben quienes poseen el ojo de la sabiduría*[88].

El Señor (I'śvara)[89] *habita en la región cardíaca de todas las criaturas perecederas y con su divino poder de ilusión* (māyā) *hace que todos los seres giren* (bhrā'mayant) *como si estuvieran montados en una máquina* (yantrāruḍha) [por ejemplo en una rueda provista de cangilones para regar un campo de arroz])[90] (...). *Este Poseedor del Cuerpo, que habita los cuerpos de todos los seres, es eternamente indestructible; por lo tanto, no debes afligirte por ninguna criatura*[91].

Como hemos dicho, la doctrina especial de la *Bhágavad-Gītā* es el *Karma-Yoga,* el desinteresado cumplimiento de la tarea terrenal que tenemos que realizar; pero ése no es el único camino que lleva a la libertad y soberanía del Yo divino. Kṛṣṇa, encarnación guerrera del Ser Supremo, reconoce muchos caminos, correspondientes

87 La mónada vital se llama así porque es una chispa de la pura luz divina trascendente. *I'śvara* significa "el potente, todopoderoso y soberano"; fundamentalmente, la mónada vital participa de la omnipotencia de la Divina Esencia.

88 *Bhágavad-Gītā* 15. 7-10.

89 Aquí se acentúa el aspecto universal.

90 Ib. 18. 61

91 Ib. 2. 30.

a las diversas tendencias y capacidades de los diferentes tipos humanos. *Algunos* —declara el dios— *por la concentración, por la visualización interior, a través de su yo y en él, perciben el Yo divino*[92]; *otros* [lo perciben o realizan] *mediante la técnica de Yoga relativa al sistema Sāṅkhya del Conocimiento Enumerativo*[93]; *y otros mediante el Yoga de la acción desinteresada*[94]. *Finalmente, otros que no conocen* [estas vías esotéricas de autodisciplina introvertida y de transformación] *Me adoran tal como se les ha enseñado a hacerlo de acuerdo con la tradición oral ortodoxa, pero también éstos pasan más allá de la muerte, aunque se dediquen exclusivamente a la revelación comunicada en los Veda*[95].

Hacía mucho tiempo que habían pasado las rutinas externas de los sacrificios védicos cuando surgió la *Bhágavad-Gītā*. El ceremonioso estilo sacerdotal con el cual se rendía culto a los seres divinos ya no predominaba. Sin embargo, todavía se reconocía el valor de esos ejercicios como camino secundario para alcanzar la meta. La tradición siguió santificándolo durante mucho tiempo, pero era una vía incómoda y anticuada. La gente que no estaba al día en sus ideas filosóficas —los parientes del campo, los *pagani*— continuaron practicando estas curiosas rutinas y, desde luego, experimentaron sus usuales y bien comprobados efectos favorables; pero los verdaderos aventureros y héroes de la suprema empresa del espíritu humano preferían seguir el camino directo, mucho más intenso, rápido, seguro, interior y psicológico, de la nueva revelación esotérica.

De acuerdo con la concepción hindú, el Ser Supremo no ansía atraer inmediatamente a toda criatura humana a su esfera supramundana mediante la iluminación, ni siquiera propalar a cada uno nociones idénticas y correctas acerca de la naturaleza y función de su divinidad. No es un dios celoso. Por el contrario, permite y hasta cierto punto se complace con todas las ilusiones que persiguen al obnubilado espíritu del *homo sapiens*. Acepta gustoso y comprende toda clase de fe y de credo. Aunque él mismo es amor perfecto y se inclina hacia todos sus devotos, cualquiera sea su grado de entendimiento, al mismo tiempo es también soberanamente indiferente y absolutamente despreocupado, pues él mismo no posee ego. No tiene la naturaleza colérica del Yahvéh del Antiguo Testamento. No tiene pretensiones totalitarias como las del Alá acuñado por Mahoma. No exige que la humanidad pecadora se reconcilie con él mediante un pago tan exorbitante con el del supremo sacrificio del Redentor, el propio hijo de Dios, su *alter ego*, Segunda Persona

92 Éste es el camino del *dhyāna* o "contemplación".

93 El *Yoga* de Patáñjali; cf. supra, págs. 227 sigs.

94 Camino específico de la *Bhágavad-Gītā*.

95 *Bhágavad-Gītā* 13. 24-25.

de la Santísima Trinidad que, encarnado como única víctima adecuada, víctima expiatoria estigmatizada con la marca de los criminales, Cordero que carga con los pecados del mundo, libra a la impura humanidad de su merecida muerte vertiendo su preciosa sangre, colgado en la cruz como la víctima más notable de asesinato jurídico que se haya perpetrado en la historia.

A cualquier devoto que trate de adorar cualquier forma (rūpa) *divina con fe ferviente, yo en verdad hago que esa fe suya sea inconmovible. Él, unido a esa forma por esa fe, la conserva con veneración en su mente y de este modo obtiene sus deseos; los cuales, en realidad, solo yo satisfago. Pero es finito el fruto de aquellos que tienen poco entendimiento: los adoradores de los dioses van a los dioses, pero los que me adoran a Mí vienen a Mí*[96].

Las ideas bien definidas, las nociones y formas bien perfiladas, las diversas personalidades que ocupan el panteón de las divinidades, todas ellas son consideradas como otros tantos aspectos o reflejos de los matices de la ignorancia humana. Todos poseen alguna verdad –aproximadamente y con variable grado de imperfección–, pero son partes y efectos del cósmico juego de la *māyā*, y representan su actividad en la esfera de los órganos intelectuales y emocionales. Participan de las cualidades de los *guṇa*. Por ejemplo, las concepciones más puras y espirituales que de las divinidades se forma el hombre se originan cuando predomina el *guṇa sattva* (claridad, bondad, pureza); las concepciones coléricas, irascibles y emocionales de Dios (en las que la divinidad despliega exceso de actividad) surgen de los impulsos del *guṇa rajas;* en tanto que los seres semidivinos de carácter malévolo –los dioses de la muerte, la enfermedad y la destrucción– nacen de las tinieblas del *guṇa tamas.* Los aspectos y personificaciones de la esencia divina varían de acuerdo con el predominio de uno u otro *guṇa* en la naturaleza del devoto, y así ocurre que las divinidades de las diferentes razas, períodos culturales y niveles sociales difieren notablemente entre sí. El Ser Supremo, en su absoluto retraimiento con respecto a la interacción de los *guṇa* –aunque él es su fuente–, está lejos de rebajarse a interferir en las propensiones particulares de los diferentes tipos humanos, y más bien alienta y fortifica toda inclinación piadosa, de cualquier clase que sea, pues es la fuerza íntima de todo ser humano.

"A cualquier devoto que trate de adorar cualquier forma *(rūpa)* divina con ferviente fe..." La "forma" *(rūpa)* es la manifestación fenoménica de la divina esencia trascendente bajo el ropaje de una personalidad divina, de una individualidad celeste, y es objeto de adoración porque se acomoda exactamente a la mente y al corazón del adorador. Puede ser una divinidad de la más antigua

96 Ib. 7. 21-23.

ortodoxia (como Agni, Indra o Váruṇa), de la religión hindú posterior (Śiva, Viṣṇu, Kālī), o de uno de los sistemas aún más tardíos, que tienden a inmiscuirse en los otros y a enviar misioneros (Alá y Cristo). El Ser Supremo, que con su magia produce el engaño de todas las criaturas y que a través de los actos de todos despliega su *māyā* universal, está siempre dispuesto a permitir que cada uno siga su propio camino de ignorancia, más o menos oscurecido, que él y su círculo confunden con el conocimiento y la sabiduría. El Ser divino no se inmuta si los peces del mar profundo se aferran a sus dos o tres ideas acerca del mundo y de la vida, si los pájaros que surcan las alturas acarician otras diferentes y si los pobladores de los bosques y de las ciudades humanas tienen esquemas propios. El magnífico capítulo X de la *Bhágavad-Gītā* dice que el Ser divino existe en todas las cosas. *Cualquiera sea el germen* (bīja) *de todas las criaturas, eso soy Yo. No hay criatura, móvil o inmóvil, que pueda existir sin Mí. Yo soy el juego del tramposo, soy el poder del poderoso. Soy la victoria, soy el esfuerzo. Soy la pureza de los puros*[97]. A cada uno se le permite y hasta se lo alienta a producir su propia ilusión mientras pueda seguir creyendo que es verdadera. Pero una vez que se da cuenta de su error, de que el mundo, tal como él lo ve, marcha gracias a la actividad que el sujeto despliega, y sigue actuando simplemente porque él insiste en actuar, aunque siempre está en el mismo lugar —como lo estaría si no hiciera nada—, entonces el hechizo se rompe; viene el deseo y la necesidad de liberarse; y ahora el Ser divino está igualmente dispuesto a abrir el oculto camino que conduce a la esfera allende la ronda de los renacimientos.

El Bienaventurado Señor declaró:

"Triple es la vehemente fe o deseo (śraddhā)[98] *de los que moran en cuerpos, según sus diferentes naturalezas: sáttvica, rajásica o tamásica. Escucha la exposición de sus especies. La* śraddhā *de cada uno está de acuerdo con su disposición natural, ¡oh Bhā'rata!; en realidad el hombre consiste en su* śraddhā, *él es lo que su* śraddhā *es. Los hombres en quienes prevalece la serena claridad o la bondad* (sattva), *veneran a los dioses; los hombres en quienes prevalece la actividad violenta y el deseo* (rajas) *veneran a los* yakṣa *y* rā'kṣasa[99]; *los hombres en quienes prevalece la oscuridad e iner-*

[97] Ib. 10. 39, 36.

[98] *Śraddhā* significa "fe" y también "deseo". Cf. supra, pág. 50.

[99] Los *yakṣa* son semidioses de la riqueza y la fertilidad, que en la mitología se asocian a las colinas y el suelo del lugar; los *rā'kṣasa* son duendes o diablillos, monstruos devoradores que andan de noche, demonios que perturban y desvirtúan la eficacia de los sacrificios ortodoxos ofrecidos a los dioses. Ni que decir tiene que uno puede estar adorando a un dios y, en realidad, sirviendo a algún *yakṣa* o *rā'kṣasa*. En la vida moderna los ejemplos no deben buscarse muy lejos.

cia (tamas) *sirven a espíritus malignos, fantasmas y espectros*[100]; *en tanto que aquellos que acumulan energía vital o calor* (tapas) *mediante ardientes y feroces austeridades, según procedimientos que no están prescritos por la tradición sagrada, son poseídos de una actitud demoníaca: están llenos de hipocresía y de egoísmo*[101]; *están llenos de deseos sensuales incontrolados, apetitos, pasiones y fuerza animal* (kāma-rāga-bala); *arrancan y desgarran con violencia no solo los elementos vivos y los seres que habitan sus cuerpos* [como funciones y órganos del proceso vital], *sino también el divino Yo, el principio divino* [Kṛṣṇa dice sencillamente "Yo"], *que mora en el interior del cuerpo*[102]."

[100] Los *preta* y los *bhūta* son miembros de la hueste de seres demoníacos menores presididos por Śiva, el dios del terror demoníaco y de la destrucción cósmica. Representan las fuerzas de la noche, de la muerte, de la violencia y de la aniquilación.

Según la concepción de la *Bhágavad-Gītā*, un dios celoso y petulante, que tuviera pretensiones de exclusivismos totalitarios, o un dios de completa misericordia y compasión con respecto a sus ovejas perdidas, no representaría a la divina esencia en su serena pureza y alejamiento. Tales formas no son más que nebulosas y deformadas imágenes, reflejadas en las mentes de los devotos, que imaginan a Dios semejante a ellos. El Dios vengativo y agresivo es síntoma de una mezcla de *rajas* y *tamas*, mientras que el ser divino que se sacrifica por abundancia de compasión refléja una mezcla de *sattva* y *rajas*. La cualidad del Dios no nos dice nada de la naturaleza de la Realidad, sino de la del devoto.

[101] Que adoptan la actitud de santos desapegados, pero que en realidad están llenos de exigente arrogancia.

[102] *Bhágavad-Gītā* 17. 2-6.

La práctica del *tapas* pertenece a la tradición prearia, no védica, del ascetismo indio arcaico. Constituye uno de los elementos no brahmánicos más antiguos del viejo *Yoga* indio. Es una técnica para adquirir un completo dominio de sí mismo mediante una serie sostenida de sufrimientos hasta el máximo límite de intensidad y de tiempo; también es el modo de conquistar los poderes del universo mismo, el macrocosmos, sometiendo completamente su reflejo en el microcosmos: el propio organismo. Es expresión de una extrema voluntad de poderío, del deseo de conjurar las ilimitadas energías ocultas almacenadas en la parte vital inconsciente de la naturaleza humana.

Se dice que esta práctica es demoníaca porque sigue el camino de los antidioses o titanes. En la mitología hindú los titanes aparecen, una y otra vez, practicando terribles austeridades de esta clase, a fin de adquirir poderes suficientes para derrocar a los dioses y usurpar sus sedes de gobierno universal.

El *tapas* de esta clase representa ambición y egoísmo en una escala gigantesca. Está lleno de violenta actividad *(rajas)* y de la tiniebla de la ignorancia *(tamas)*, aferrándose con máxima tenacidad a la esfera fenoménica del ego.

Este tipo de austeridad es criticado y rechazado por el jainismo (cf. supra, págs. 162-164, así como por la *Bhágavad-Gītā*. La queja de que estos hombres "destrozan y desgarran con violencia los elementos y organismos vivos que habitan sus organismos" refleja el temor jaina de dañar a los átomos de los

Sin embargo, los dioses que los hombres adoran no son los únicos síntomas de sus *guṇa. También el alimento que a cada uno de ellos le gusta es de tres clases*[103].

Los *guṇa,* por ser los componentes de la sustancia del mundo que evoluciona a partir de su estado primordial de indiferenciación perfectamente equilibrada, son inherentes a los alimentos, lo mismo que a todo lo demás. *Los alimentos suaves, jugosos y sabrosos, sólidos y agradables son preferidos por los hombres en quienes predomina el* sattva. *Los alimentos agrios, amargos, picantes, ácidos, salados, fuertes, ásperos y muy calientes, los platos que queman* (vidāhin [como el *curry* caliente]) *son preferidos por las personas en quienes predomina el* rajas. *Esta dieta produce dolor, angustia y enfermedades* [en tanto que la comida sáttvica produce longevidad, vigor, fuerza, bienestar, placer y buena salud]. *La comida rancia, desabrida, maloliente, pasada, sobrante* [de otras comidas] *y ritualmente impura, gusta a las personas de disposición tamásica*[104].

La actitud llena de *sattva* no pide recompensa *(phala)* y realiza los ritos de acuerdo con lo prescrito: el devoto sólo piensa que "hay que hacer ofrendas". Pero cuando con el ceremonial se persigue alguna recompensa o resultado, o se lo realiza con hipócrita arrogancia *(dambha)* a fin de pasar por persona santa y perfecta, la actitud corresponde al *rajas.* El *rajas* produce egotismo y ambición. En cambio, con las ceremonias que no están de acuerdo con las prescripciones ortodoxas (es decir, que no están incluidas en la tradición brahmánica, sino que se las dirige a demonios malignos o a seres extraños al panteón tradicional) o cuando las comidas ofrecidas no son distribuidas después a personas dignas (sacerdotes o brahmanes, por lo general; en una palabra, cualquier rito que ignore a los brahmanes y a su costoso auxilio), se muestra una actitud, según el juicio de los sacerdotes, en la cual prevalece el *tamas*[105].

Las proporciones de *sattva, rajas* y *tamas* pueden determinarse en todos los detalles de la vida y de la conducta humanas. Aun en las rigurosas austeridades ascéticas *(tapas)* de los tradicionales bosquecillos de ermitaños puede distinguirse fácilmente la acción de los tres *guṇa.* En efecto: *El* sattva *prevalece cuando el* tapas *se cumple por el* tapas *mismo, sin vistas a ninguna recompensa. El* rajas *prevalece cuando el* tapas *se realiza por reverencia* [a una divinidad] *y teniendo en cuenta el propósito del culto, o con hipócrita arrogancia* (dambha). *La austeridad de esta clase es incons-*

---

elementos (cf. supra, págs. 221-222). En ambas tradiciones se considera que el exceso de *tapas* constituye una falta grave.

[103] *Bhágavad-Gītā* 17. 7.

[104] Ib. 17. 8-10.

[105] Ib. 17. 11-13.

tante e inestable. Pero el tamas *domina cuando las prácticas se realizan en nombre de alguna idea alocada o errónea, con gran dolor y sufrimiento para el que la pone en práctica, o con vistas a destruir a alguna otra persona* [por ejemplo, al servicio de las fuerzas destructivas de la muerte y de las tinieblas][106].

Del mismo modo, son tres las actitudes hacia la caridad *(dāna)*, el acto de hacer dádivas. La dádiva es sáttvica cuando los dones son conferidos a gente digna que no puede corresponder (gente pobre, huérfanos, viudas, mendigos, religiosos mendicantes, santos, etcétera), en el momento y en el lugar oportunos y con la sola idea de que uno tiene que hacer dádivas. La caridad es rajásica cuando se la dispensa esperando ser correspondido o con el propósito de obtener alguna recompensa de los dioses o del destino de acuerdo con la ley del *karman (phala:* fruto), o cuando la donación se hace de mala gana, o cuando el don está en malas condiciones, gastado o deteriorado. La donación tamásica es aquella en la cual se concede el don en un lugar o momento inadecuado, por motivos indecorosos o perversos, o con desprecio[107].

Arjuna dijo:

"Pero ¿bajo qué coerción, ¡oh, Kṛṣṇa!, un hombre comete pecado aun contra su voluntad, impelido, como quien dice, por la fuerza?"

El Bienaventurado Señor replicó:

"El deseo (kāma), *esta furiosa e iracunda pasión* (krodha) *que nace del* guṇa *de la acción violenta, es el gran mal, el gran apetito. Sabe que en este mundo éste es el pérfido enemigo*[108].

Como el fuego está envuelto por el humo, un espejo por el polvo, y el feto en el vientre materno por los tegumentos que rodean el embrión, así también el entendimiento está rodeado por el deseo. La inteligencia superior (jñāna) *del hombre —que se halla intrínsecamente dotado de intuición perfecta* (jñānin)— *está rodeada por este eterno enemigo, el Deseo, que asume todas las formas posibles a voluntad y es un incendio insaciable. Las fuerzas sensoriales* (indriya), *la mente* (manas) *y la facultad de la conciencia intuitiva* (buddhi), *todas ellas se dice que son su morada. Mediante ellas aturde y confunde al Poseedor del Cuerpo, velando su entendimiento superior. Por lo tanto, comienza por refrenar los órganos de los sentidos y matar a este Maligno, el destructor de*

106 Ib. 17. 17-19.

107 Ib. 17. 20-22.

108 *Kāma,* el Deseo, en el papel del espíritu maligno, el Malo, figura exactamente en el mismo sentido en la leyenda del Buddha. Un hermoso joven que lleva un laúd aparece como tentador, "el Peor" (*pāpīyās*), para seducir al futuro Buddha, primero mediante el atractivo encanto de sus tres hijas y luego por la violencia (cf. supra, págs. 168-169).

la sabiduría (jñāna) *y de la realización* (vijñāna)[109]. *Las fuerzas sensoriales son superiores* [al cuerpo físico]; *la mente es superior a los sentidos; y, por otra parte, el entendimiento intuitivo es superior a la mente; superior al entendimiento intuitivo es Él* (sa [el Poseedor del Cuerpo, el Yo]).

Por lo tanto, habiendo tú despertado al hecho de que Él está más allá y por encima de la esfera del entendimiento intuitivo, aquieta firmemente al Yo por medio del Yo [o: *a ti mismo por medio del Yo*], *y mata al enemigo que tiene la forma del deseo* [o: *que toma la forma que le place*] *y que es difícil de vencer*[110]."

Contemplando los objetos sensibles internamente, analizándolos y meditando sobre ellos, creamos el apego a los objetos; del apego viene el deseo; del deseo, la furia, la pasión violenta; de la pasión violenta, el aturdimiento, la confusión; del aturdimiento, la pérdida de la memoria y del autodominio consciente; de esta perturbación o ruina del autocontrol viene la desaparición del entendimiento intuitivo; y de la ruina del entendimiento intuitivo viene la ruina del hombre mismo[111].

La técnica de desapego enseñada por el Bienaventurado Kṛṣṇa a lo largo de la *Gītā* es una especie de "vía media". Por una parte, su devoto debe evitar el extremo de adherirse a la esfera de la acción y a sus frutos (de vivir de una manera egoísta, persiguiendo fines de interés personal, por afán de adquisición y posesión), y por otra parte, con igual cuidado, debe tratar de no caer en el extremo negativo de la estéril abstinencia de toda clase de acción. El primer error es el del comportamiento normal del ser mundanamente ingenuo, inclinado a actuar y ansioso por los resultados. Esto sólo lleva a continuar el infierno de la ronda de renacimientos: nuestra usual, precipitada y vana participación en los inevitables sufrimientos que acompañan al hecho de ser un ego. En cambio, el error opuesto es el de la abstención neurótica; el error de los ascetas absolutos —como los monjes jaina y *ājīvika*[112]—, que acarician la vana esperanza de que uno pueda librarse de los influjos kármicos mediante la simple mortificación de la carne, deteniendo todos los procesos mentales y emocionales y matando de hambre la envoltura corporal. Contra estos monjes, la *Bhágavad-Gītā*[113] intro-

109 *Vijñāna:* el supremo conocimiento discriminador que capta al Yo como completamente distinto de la personalidad con todos sus anhelos, sufrimientos y apegos.

110 *Bhágavad-Gītā* 3. 36-43.

111 Ib. 2. 62-63.

112 Cf. supra, págs. 152-168. Aunque los jaina rechazaban las dolorosas austeridades atribuidas —en la leyenda narrada anteriormente— a los titánicos adversarios de Pārśvanātha, su ascetismo, como hemos visto, tenía por finalidad eliminar todo proceso vital y, así, culminar en la muerte.

113 Como también el Budismo; cf. infra, págs. 366 y sigs.

duce un punto de vista más moderno, más espiritual y más psicológico: ¡Actúa, porque en realidad actuarás cualquiera sea la actividad que adoptes, pero consigue desapegarte de los frutos! ¡Disuelve así la autopreocupación de tu ego, y de ese modo descubrirás el Yo! El Yo no se preocupa ni por la individualidad interior *(jīva, púruṣa)* ni por el mundo exterior *(a-jīva, prákṛti)*.

Sin embargo, esta fórmula del *Karma-Yoga* no es el único medio: puede ser auxiliada y suplementada por los procedimientos tradicionales de *Bhakti-Yoga,* el camino de la fervorosa devoción a alguna encarnación, imagen, nombre o personificación del dios preferido. En verdad, resulta más fácil desapegarse de los frutos de las actividades ineludibles si se adopta esa actitud de entrega a la voluntad del Dios personal que, a su vez, no es más que un reflejo del mismo Yo que mora en el corazón de cada ser. *Todo lo que hagas, todo lo que comas, todo lo que ofrezcas en oblación de sacrificio, todo lo que des* [como caridad], *toda austeridad que practiques, realízalo como una ofrenda a Mí* [el Ser divino][114]; es decir, renuncia a ello, pásalo a otro, junto con sus frutos. Todo lo que se haga debe ser considerado como una voluntaria ofrenda al Señor.

Hay así, al parecer, dos clases de *Karma-Yoga,* concurrentes a la misma finalidad: 1) una disciplina primordialmente mental, basada en el *Sāṅkhya* y realizada según el modelo de esta filosofía, por la cual se cobra conciencia de la distinción entre los *guṇa* y el Yo; y 2) una disciplina emocional y devocional de entrega al Señor *(Īśvara).* Este último es un estudio elemental, más popular, preliminar, que debe continuarse hasta que uno ha tomado conciencia del carácter fenoménico del Señor mismo, así como del ego que le rinde culto. Ambos (el Señor y el ego), en cuanto que dos, son aniquilados en el *Brahman-Ātman,* que carece de forma, de nombre, de personalidad y de los suaves movimientos del corazón.

Transfiere mentalmente todas tus actividades a Mí. Tomándome como meta suprema, recurre a la práctica del Yoga de la conciencia interior (buddhi-yoga)[115] *y mantén la mente siempre fija en Mí*[116].

Para todos los seres, Yo soy el mismo. Para Mí no hay nadie odioso ni querido. Pero todos los que se dedican [y entregan] *a Mí con total devoción* (bhakti), *ellos están en Mí, y yo también estoy en ellos*[117].

114 *Bhágavad-Gītā* 9. 27.

El ofrecer a Dios todos nuestros actos es corriente en la Iglesia Católica, en la que ocupan un lugar importante los ejercicios de ascetismo y de amor espiritual *(Karma-Yoga* y *Bhakti-Yoga).*

115 En lugar del *Yoga* de la penitencia corporal, propio del jainismo, o de las demoníacas concentraciones de energía para ganar el poder universal tratadas supra, págs. 314-315.

116 *Bhágavad-Gītā* 18. 57.

117 Ib. 9. 29.

La consoladora e iluminadora sabiduría de Kṛṣṇa queda bien resumida en la frase *mattaḥ sárvaṁ pravártate* "de Mí todo surge"[118]. Todos los sentimientos, pesares, alegrías, calamidades y éxitos provienen de Dios. Por lo tanto, ¡entrégalos de nuevo a Él en tu mente, por medio de la *bhakti*, y logra la paz! En comparación con la perdurable realidad del Ser Divino, tus alegrías y calamidades no son más que sombras pasajeras. *Entonces, en Él sólo, refúgiate con todo tu ser y por Su gracia alcanzarás la Paz suprema y la Morada perdurable*[119].

Así, en la *Bhágavad-Gītā* la antigua vía brahmánica del "camino del sacrificio" *(karma-mārga)* védico queda muy atrás. La magia de los complicados ritos y ofrendas del sacrificio es clara y explícitamente desacreditada en favor del ritualismo puramente mental y psíquico del "camino del conocimiento" *(jñāna-mārga)*. Y se alaba con los términos más elevados la fuerza redentora de este conocimiento. *El rito de sacrificio que consiste en el conocimiento es superior al sacrificio hecho con ofrendas materiales*[120]; *porque toda actividad* [tal como se despliega en los complicados ritos del sacrificio tradicional] *alcanza su consumación en el conocimiento*[121] *(...). Aun si eres el más pecador de todos los pecadores, con solo la almadía del conocimiento cruzarás toda maldad. Así como el fuego totalmente encendido reduce el combustible a cenizas, así también el fuego del conocimiento reduce a cenizas todas las clases de* karman. *Porque aquí* [en este mundo] *no existe nada tan purificador como el conocimiento. Cuando, a su tiempo, uno alcanza la perfección en el Yoga, uno mismo descubre ese conocimiento en el propio Yo*[122].

Esto se aproxima mucho a la fórmula de los *Yoga-sūtra* de Patáñjali. El rasgo magistral de la *Bhágavad-Gītā*, como hemos visto, consiste en yuxtaponer y coordinar *todas* las disciplinas fundamentales de la compleja tradición religiosa de la India. El *Sāṅkhya,* forma brahmanizada del antiguo dualismo preario de la vida y la materia, era esencialmente algo muy distinto de la monista afirmación universal de la tradición védica; con todo, ésta, una vez madurada e introvertida por los sabios contemplativos del período de las *Upániṣad,* era también un camino de *jñāna*. De aquí que ambos pudieran ser reunidos. La *Bhágavad-Gītā* realiza esa reunión: la concepción del *Sāṅkhya* sobre el pluralismo de las mónadas vitales es aceptada como una concepción preliminar, que representa el punto de vista del mundo manifiesto.

118 Ib. 10. 8.

119 Ib. 18. 62.

120 La ofrenda de tortas, manteca, bebidas mezcladas *(mantha)*, licor embriagador *(soma)*, etcétera.

121 Ib. 4. 33.

122 Ib. 4. 36-38.

Pero el teísmo de los *Veda* también se conserva como un útil apoyo de la mente en las primeras etapas de su difícil progreso hacia el desapego: en consecuencia, se enseña el camino de la *bhakti*, aunque ya no necesariamente ligado a los ritos específicos del culto anterior basado en sacrificios materiales, externos. Se desarrolla más bien en su forma más personal e introvertida, tántrica, como observaremos en el último capítulo. Y finalmente, como la meta de todas estas disciplinas es el conocimiento, el sendero directo del *yogin* absolutamente introvertido es aceptado también como un camino efectivo. *Habiendo establecido su asiento en lugar limpio y firme, ni demasiado alto ni demasiado bajo, hecho de lienzo, de piel y de hierba* kuśa, *arreglada como es debido, allí, sentado en ese asiento, concentrando su mente en un punto y sometiendo la acción de la facultad imaginativa y de los sentidos, que practique el Yoga para purificar el corazón, que sostenga su cuerpo firmemente, cabeza y cuello erectos y quietos, mirando la punta de la nariz y sin mirar alrededor. Con el corazón sereno y sin temores, firme en el voto de continencia, con la mente controlada y siempre pensando en Mí, que se siente, teniéndome por meta suprema*[123]. *Así, manteniendo siempre la mente constante, el yogin cuya mente ha sido sometida alcanza la paz que mora en Mí, la paz que culmina en el Nirvāṇa*[124].

Y en cuanto al estado en que se encuentra en la tierra aquel que ha llegado al *Nirvāṇa*, el texto continúa diciendo:

Quien es igual con amigos y enemigos, igual en hacer frente al honor y al deshonor, igual en el calor y en el frío, en el placer y en el dolor, libre de todo apego [con respecto a la esfera de experiencias contradictorias y a los pares de opuestos], *el que carece de hogar, el que tiene la mente firme y está lleno de devoto autorrenunciamiento, ese hombre Me es caro*[125].

El que está sentado en actitud de indiferencia, no agitado por los guṇa; *aquel que, simplemente, sabe: "estos* guṇa *están actuando por sí mismos girando en torbellino", y permanece inconmovible, sin desviarse, ése se dice que ha pasado más allá de los* guṇa[126].

123 Compárese con lo que dice Patáñjali: "Sacrificando todo a Ī́śvara viene el *samādhi" (Yoga-sûtra* 2. 44). Como hemos visto, un objetivo primordial del *Yoga* es serenar la mente retirando los sentidos de la esfera externa y así haciéndolos reposar. La mente puede concentrarse en un objeto interno —por ejemplo, una fórmula o una visión— y entonces se mantiene fija en él hasta que ese objeto se torna más o menos permanente y se mantiene por sí solo.

124 *Bhágavad-Gītā* 6. 11. 15.

"La mente dirigida según el vagar y divagar de los sentidos en pos de sus objetos quita al hombre la conciencia o intuición *(prajñā)* discriminadoras, como el viento se lleva al bote que anda a la deriva" (ib. 2. 67).

125 Ib. 12. 18-19.

126 Ib. 14, 23-25.

"Así como la lámpara protegida del viento no vacila..." Tal es el símil que se emplea para describir al yogin que ha sometido su yo, sojuzgándose a sí mismo en el ejercicio yoga de la concentración en el Yo.[127] *(...) Quien cede sus actividades al Yo Universal* (brahman), *desapegándose de ellas y de sus resultados, permanece incontaminado por el mal, como la hoja del loto permanece incontaminada por las aguas*[128]. Este símil también es clásico. Del mismo modo que las hojas del loto, a causa de su suave superficie oleosa, no son afectadas por el agua en la cual crecen y permanecen, así también ocurre con el hombre firmemente establecido en el Yo; las olas del mundo en el cual mora no lo destruyen.

Quien ve al Señor Supremo como morador por igual en todos los seres transitorios, al Imperecedero en las cosas que perecen, ése es el que ve verdaderamente. Y cuando ve las múltiples existencias, todas centradas en ese Uno y expandiéndose desde él, entonces se convierte en ese Brahman[129].

4. El vedânta

El Yo de la tradición aria védica, el Ser Universal, habita en el individuo y es lo que le da vida. Trasciende tanto el organismo burdo de su cuerpo como el organismo sutil de su psique, carece de órganos sensibles propios a través de los cuales actuar y experimentar, y sin embargo es la misma fuerza que le permite actuar. Esta paradójica interrelación entre la criatura fenoménica y su núcleo anónimo e imperecedero, cubierto por las envolturas perecederas, se expresa en adivinanzas enigmáticas que recuerdan a nuestras canciones infantiles:

El ciego encontró la joya;
el manco la levantó;
el desnucado se la puso;
y el mudo la alabó[130].

El Poseedor del cuerpo carece de ojos, manos, cuello y voz, pero realiza todos los actos a través del ministerio de los cuerpos burdo y sutil que le sirven de provisional domicilio y vehículo. El ciego, el sin dedos, cuello ni voz, lleva a cabo el proceso vital de la criatura autoconsciente que es su ropaje. Es el verdadero actor de todos los actos y, sin embargo, simultáneamente, no se preocupa por nada que le pase al individuo, tanto en lo que toca al sufrimiento

[127] Ib. 6. 19.
[128] Ib. 5. 10.
[129] Ib. 13. 27, 30.
[130] *Taittiriya-Arányaka* 1. 11. 5.

como a la alegría. Lo que para este último constituye la realidad de la vida —la vida con sus innumerables y variadísimos rasgos visibles y tangibles— para el superindividuo anónimo son sencillamente "nombres", palabras insustanciales.

Palabras [es decir, nombres], *solo palabras, nada más que palabras* [*están conmigo.*
No soy hombre, pero soy hombre y mujer;
Arraigo en el suelo, pero me muevo libremente;
Ahora estoy ejecutando sacrificos, ejecuté sacrificios, y ejecutaré [*sacrificios.*
Los seres vivos, a través de mí, ejecutan sacrificios;
los seres vivos son mis animales de sacrificio;
y yo soy la bestia de sacrificio, atada a una cuerda, que llena el mundo entero[131].

Esto significa que la divina fuerza vital que compenetra el universo y habita en toda criatura, la anónima esencia sin rostro que está detrás de las innumerables máscaras, es nuestra única realidad interior. Las piedras, las montañas, los árboles y otras plantas "arraigan en el suelo", carecen de movimiento; los animales, los hombres, los seres sobrenaturales "se mueven libremente" en el espacio: la divina fuerza vital en forma de mónadas vitales mora dentro de ellos, los vivifica a todos simultáneamente. Sin embargo, cualesquiera sean las formas que revista y llene, siempre permanece indiferente a ellas, incólume en ellas y desapegado.

El supremo deber religioso ortodoxo del hombre con respecto a los dioses y a los antepasados ha sido siempre el de ofrecer sacrificio. El habitante del cuerpo, que preside las obras del individuo, es quien cumple este santo oficio, así como todos los otros hechos de las criaturas, ya sean presentes, pasados o futuros. Por lo que atañe a este principio interno, las tres fases del tiempo son una y la misma; para él no hay tiempo: es un actor intemporal. Además, no solo es el que ejecuta el sacrificio; es fundamentalmente inherente a todos los utensilios del rito sagrado y a los que se usan en las demás actividades del hombre. También está presente en la "bestia de sacrificio", la víctima atada al poste del sacrificio que está por ser degollada. Ese único ser es el oferente, la ofrenda y los instrumentos de la ofrenda; el principio omnipresente, que todo lo penetra y vivifica, de la existencia fenoménica[132].

Para el sacerdote brahmán —cuya sabiduría era la del rito de

131 Ib. I. 11. 3-4

132 Cf. *Bhágavad-Gitā* 4. 24: "El acto de ofrecer es el *Brahman*. La ofrenda es el *Brahman*. El fuego es el *Brahman*. Por el *Brahman* se hace la ofrenda. Quien contempla al *Brahman* en cada acto va al *Brahman*."

los sacrificios védicos—, el proceso del cosmos constituía una gigantesca e incesante ceremonia de sacrificio. La divina sustancia vital misma, como gigantesca víctima, llenaba —o, mejor dicho, formaba— el cuerpo del mundo que se autoinmola y se autoconsume. La única esencia trascendente vivía simultáneamente dentro de todo: dentro del sacerdote que oficia, la víctima ofrecida y las divinidades que aceptaban el sacrificio, así como dentro de los puros instrumentos por medio de los cuales se hacían los sacrificios. Éstos no eran otra cosa que formas fenoménicas asumidas por la fuerza divina. Esa presencia única se convertía en las formas de criaturas vivas y moraba en ellas como núcleo de su ser, como centro de energía que las impulsaba a actuar, sufrir y participar alternadamente de los papeles del sacrificador y de la víctima en la continua e incesante oblación que es el proceso del mundo. Considerados así como meros ropajes del único anonimato, el sacrificador y su víctima, el alimentador y su alimento, el vencedor y su conquista, eran los mismos: papeles o máscaras simultáneas del único actor cósmico.

Tal era la concepción védica ortodoxa de la divina fuerza vital y su juego interminable: evidentemente, un punto de vista que implica el menosprecio del individuo. Toda civilización inspirada por esta manera de pensar tiende a pasar por alto los rasgos únicos que constituyen la personalidad de los diversos hombres y mujeres que la componen; y en realidad encontramos que la sagrada sabiduría de los brahmanes en gran medida desatendía el desarrollo del individuo. Nunca se estudiaba el autodescubrimiento y la autoexpresión como medios con los cuales uno habría de realizarse y prepararse para hacer su propia contribución al mundo. En realidad, toda la concepción fundamental de la civilización brahmánica era precisamente lo contrario. La realización se buscaba borrando la individualidad: cada uno era todo. La única esencia que habita las manifestaciones de diferente coloración, que sobrevive a los cambios, intemporal y sin rasgos, era lo único que se tomaba en serio. Esto, y solo esto, el núcleo perenne, era el refugio interior, el hogar que siempre nos aguarda, al cual cada uno siempre tiene que tratar de volver.

La primitiva filosofía védica, como hemos visto, representaba al Yo como el supremo supervisor de todos los centros de actividad fenoménica y sin embargo, simultáneamente, como el imperturbable testigo de todo eso. Entre el estado de actividad que todo lo penetra y el estado opuesto de supremo alejamiento había en cierto modo una identidad, muy enigmática y difícil de comprender. El Yo participaba en los actos, pero no se complicaba con los procesos y sus consecuencias. Penetraba en todo, pero no se enredaba. En otras palabras, era precisamente la correspondencia de ese Ser Supremo de las mitologías populares hindúes, el Señor Creador, Conservador y Destructor del mundo, que de su propia esen-

cia infinitamente trascendente sacaba el universo perecedero y sus criaturas. De ese inmutable ser divino y bienaventurado salen todas las transfiguraciones en esta esfera de cambios. Ese ser único, como Señor de la *Māyā,* continuamente transforma una minúscula partícula de su propia inmensidad en las pululantes multitudes de seres que entran y salen unos de otros en este terrible y maravilloso ciclo de renacimientos; y sin embargo, siendo el *Brahman,* queda impasible.

Las filosofías prearias de la India, por otra parte (tal como las reflejan el jainismo y doctrinas afines, y las reinterpretan los sistemas *Sāṅkhya* y *Yoga)* [133], otorgaban al Yo un papel completamente pasivo, y además lo representaban no como la fuerza y sustancia del cosmos sino como la mónada vital individual. No había un Ser divino único que todo lo incluye y que emana energía y sustancia desde un abismo trascendental. Toda acción pertenecía al mundo de la materia *(ajīva, prákṛti).* Cada mónada vital *(jīva, púruṣa)* era una entidad individual, un solitario forastero, habitante, en el jainismo, o reflejo, en el *Sāṅkhya,* del torbellino de la materia cósmica. Y estas mónadas flotaban (o parecían flotar), innumerables, como corchos, completamente pasivas, en el gran río fluyente de la ronda de los nacimientos y las muertes. No eran reflejos del poder de un universal mago divino, omnipotente y ubicuo, chispas de su eterna llama, sustancialmente idénticas a él y entre sí. Tampoco se proponían los *yogin* no arios, no brahmánicos, llegar a aniquilarse en algún ser único, o en alguna otra cosa, sino a tomar conciencia de su propio e intrínseco aislamiento. Cada uno se preocupaba por desembarazarse de la materia en la cual se encontraba sumido y flotando, y así obtener la liberación, lo cual constituye una finalidad muy diferente de la de los himnos védicos, las *Upániṣad* y las enseñanzas de la cósmica *Bhágavad-Gītā.*

Sin embargo (y esto es lo más notable), al final del período védico y brahmánico —el de las enseñanzas posbudistas del *Vedānta*— encontramos que, aunque el lenguaje de la filosofía ortodoxa india es todavía el de la tradición no dual, paradójica, ario-brahmánica, el temple, los ideales y el punto de vista se han convertido en los de quienes renuncian al mundo y se llaman a retiro. La primitiva inflación, animada, exultante, que afirmaba el mundo, característica de las épocas védicas y upanishádicas, ha desaparecido y predomina un frío ascetismo monástico, pues la teoría de la última y absoluta inactividad del Yo ha llegado a prevalecer: solo que ahora, en lugar de mónada vital individual *(jīva, púruṣa),* el principio inactivo es el Yo universal *(ātman-brahman).*

El autor más importante de este sorprendente desarrollo es el brillante Śáṅkara, fundador de la escuela de filosofía vedantina

133 Cf. supra, págs. 151-264.

llamada "no dualista" *(advaita)*. Poco se sabe de su breve vida, que ahora se supone duró solo treinta y dos años, alrededor del 800 de nuestra era. Las leyendas atribuyen su concepción a un milagro del dios Śiva, y afirman que en edad temprana dominó todas las ciencias; se dice que acercó el curso de un río a la puerta de su madre para ahorrarle el trabajo de ir a buscar agua. De muy joven se retiró al bosque, donde encontró al sabio Govinda, y se convirtió en su discípulo. Luego anduvo por toda la India, entablando en todas partes discusiones con los filósofos de su tiempo, a quienes vencía. Los comentarios de Śáṅkara a los *Brahmāsūtra*, a la *Bhágavad-Gītā* y a las *Upániṣad* y sus obras filosóficas originales, como el *Vivekacūḍā'maṇi*, "La joya máxima de la discriminación", han ejercido incalculable influencia en la historia de la filosofía por todo el Medio y el Lejano Oriente.

Basando su razonamiento en la fórmula védica *tat tvam asi*, "eso eres tú" [134], desarrolló con firme coherencia una doctrina sistemática que tomaba al Yo *(ātman)* como única realidad, y consideraba a todo lo demás como producto fantasmagórico de la ignorancia *(avidyā)*. El cosmos es efecto de la ignorancia y también lo es el ego interior *(ahaṅkāra)* que en todas partes es confundido con el Yo. La *Māyā*, la ilusión, se burla a cada instante de las facultades de percepción, pensamiento e intuición. El Yo es un abismo oculto. Pero cuando se conoce el Yo no hay ignorancia, no hay *māyā*, no hay *avidyā*; es decir, no hay macrocosmos ni microcosmos: no hay mundo.

Según un sumario introductorio de esta doctrina, convenientemente presentado en el *Vedāntasāra*, escrito por el monje Sadānanda [135] en el siglo XV, el Yo está oculto por cinco capas o estratos psicosomáticos superpuestos. El primero y más sustancial se llama *anna-maya-kośa*, "la envoltura *(kośa)* hecha *(maya)* de alimento *(anna)*", que es, claro está, el cuerpo burdo y su mundo de materia burda. Esto corresponde al plano de la conciencia despierta, tal como lo describe la *Maṇḍukya-Upániṣad* [136]. La segunda envoltura, el *prāṇa-maya-kośa*, "la envoltura hecha de fuerzas vitales *(prāṇa)*" [137] y la tercera, el *mano-maya-kośa*, "la envoltura hecha de mente [y sentidos] *(manas)*", junto con la cuarta, el *vijñāna-maya-kośa*, "la envoltura hecha de entendimiento *(vijñāna)*", componen el cuerpo sutil, que corresponde al plano de la conciencia durante los sueños; en tanto que la quinta, el *ānanda-maya-kośa*, "la envoltura hecha de beatitud *(ānanda)*", que corresponde al plano del sueño profundo tal como lo describe la *Maṇḍukya-Upániṣad*, es lo que

134 Supra, págs. 266-268.
135 Cf. supra, págs. 52-56.
136 Supra, págs. 292-299.
137 Supra, págs. 253-255.

se conoce con el nombre de cuerpo causal. Se trata de una capa de ignorancia *(avidyā)* muy oscura y espesa, que es la cubierta interior y fundamental de todo el mundo creado. Solo cuando se ha desgarrado esta última envoltura se puede conocer el Yo: ese sereno Silencio que está más allá de la sílaba *Aum̐*, que desde el punto de vista del *Vedānta* "no dualista" de Śaṅkara es la única actualidad, lo único realmente real. *Rodeado por las cinco envolturas* —dice Śaṅkara en su *Vivekacūḍā'maṇi*— *producidas por su propio poder, el Yo no resplandece, como el agua en un estanque cubierto de tupidas masas de juncos* [producidos por su propio poder]. *Pero cuando se quitan todos los juncos, el agua clara se torna visible al hombre, alivia las torturas de la sed y confiere felicidad en el más alto grado*[138].

La ignorancia *(avidyā)*, "autora" *(māyā)* del juncal, no es meramente la falta de intuición, un principio puramente negativo, sino también un poder positivo *(śakti)*[139] que proyecta o produce la ilusión del mundo y de las cinco envolturas. En su función negativa, la ignorancia oculta el Yo, *así como una nubecilla oculta el sol*[140]; pero, en su carácter positivo, da origen a la multiplicidad del cosmos, arrollando con toda nuestra capacidad de juzgar, perturbando nuestros sentidos y facultades mentales, agitando nuestras pasiones de deseo y odio, temor, realización y desesperación, causando sufrimiento y fascinando nuestra perpleja y fatua conciencia con transitorias irrealidades de placer.

Lo mismo que en el *Sāṅkhya*, en el *Vedānta* sólo el conocimiento *(vidyā)* consigue obtener la liberación *(mokṣa)* y desprendernos de las envolturas y cadenas de la ignorancia; además, este conocimiento no es algo que haya que obtener sino que ya está presente adentro, como núcleo y soporte de nuestra existencia. El juncal sólo hace de pantalla del agua; el agua siempre está allí, siempre clara y pura; no tenemos que cambiarla, sino tan solo quitar la obstrucción. O, como en el cuento del Hijo del Rey[141], la liberación no es más que el tomar conciencia de nuestra naturaleza real. Esta toma de conciencia puede obtenerse mediante el pensamiento crítico, como en el *Sāṅkhya*, a través de prácticas de *Yoga* que amplían la mente (aquí aplicadas al monismo ilusionista, como en los *Yoga-sūtra* se aplicaban a la concepción dualista), o por medio de cualquiera de las otras "vías" de la tradición ortodoxa; pero a la postre, cuando se llega a ella, equivale a un milagro de Auto-

138 Śaṅkara, *Vivekacūḍā'maṇi* 149-150.

139 *Śakti*, de la raíz verbal *śak-*: "ser capaz o tener el poder de hacer algo; cf. supra págs. 71-72 y Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, pág. 25.

140 *Vedāntasāra* 52.

141 Cf. supra, págs. 246-248.

rrecuerdo, por el cual inmediatamente se deshace la aparente creación del mundo y las envolturas del cuerpo y del alma desaparecen.

Sin embargo, se recalca que hay que practicar las virtudes morales ortodoxas como disciplina preparatoria del ejercicio de penetración final. Las buenas obras, aun las meramente ceremoniales, si se las hace por motivos puros y apropiados, sin apego a los frutos, los fines y las ganancias, y sin deseo de recompensa, constituyen una excelente preparación para la empresa definitiva de obtener la suprema iluminación. Los ejercicios de *Yoga* de concentración intensiva son el principal auxiliar para cobrar conciencia de la verdad comunicada por el *guru;* pero no los puede emprender nadie que no se haya preparado de antemano mediante austeridades depuradoras y una conducta impecable, con espíritu de virtuosa abnegación. El que aspira a ser instruido en la filosofía vedantina tiene que haber cumplido con todos los deberes religiosos (es decir, sociales) normales de la forma de vida hindú *(dharma).* Tiene que estar calificado por su cuna, haber estudiado los cuatro *Veda* y sus "miembros", ser capaz de discriminar entre las cosas permanentes y las cosas transitorias; poseer las "seis joyas"; tener una fe perfecta, y haber ganado el auxilio de un maestro espiritual calificado [142]. Śaṅkara dice que *esto siempre debe enseñarse a uno que sea de ánimo tranquilo, que haya dominado las fuerzas de sus sentidos, que esté libre de faltas, que sea obediente, que esté dotado de virtudes, que sea siempre sumiso y esté ávido de la liberación* [143].

El gran tema de toda enseñanza vedantina —leemos en el *Vedāntasāra*— *es la identidad de la mónada vital individual con el* Brahman, *cuya naturaleza es pura conciencia o espiritualidad* [144]. Esta toma de conciencia representa un estado de homogeneidad que trasciende todos los atributos calificadores, un estado de inteligencia que está más allá de los pares de opuestos y donde todas las ideas de separación y de variedad desaparecen. En otras palabras, el "camino de la devoción" *(bhakti-mārga)* tiene que ser trascendido por el que estudia el *Vedānta.* No basta la amorosa unión del corazón con su más alta divinidad personal. La sublime experiencia del devoto que contempla la visión interior de su Dios en concentrada absorción es solo un preludio de la inefable crisis final de la completa iluminación, más allá, inclusive, de las esferas de la forma divina. Para alcanzar esta meta suprema hay que extirpar hasta el último rastro, hasta el germen mismo, de la "ignorancia" *(avidyā).* De ese modo se presentará automáticamente la beatitud del *Brahman* no dual, pues la experiencia de esta beatitud misma es la única prueba directa que existe en el mundo del *h e c h o* de la

142 Todos estos requisitos son tratados y explicados supra, págs. 52-56.

143 Śaṅkara, *Upadeśasahasrī* 324.

144 *Vedāntasāra* 27.

identidad trascendental. Por medio del pensamiento y de métodos racionales es posible establecer indirectamente, o sugerir en parte, el estado final no dual; pero la finalidad única del *Vedānta* no es sugerir sino hacer conocer. Esta meta se expresa en el aforismo védico y upanishádico, frecuentemente citado: *Quien cobra conciencia del* Brahman *por medio del conocimiento se convierte en el* Brahman[145].

La paradoja fundamental de toda esta disciplina es que, aunque la identidad del *jīva* y el *Brahman,* única realidad permanente, está más allá del cambio, hay que ser consciente de ella y restablecerla mediante un laborioso proceso de esfuerzo humano temporal. La situación es comparable a la de un hombre que ha olvidado la preciosa joya que lleva alrededor del cuello y así sufre pena y ansiedad, creyéndola perdida. Cuando encuentra a alguien que se la señala, nada ha cambiado salvo su ignorancia; pero esto (al menos para él) significa mucho.

El camino directo hacia la toma de conciencia consiste en absorberse en el estado trascendental, más allá de las calificaciones. Los textos y las enseñanzas del *guru* la preparan con el camino indirecto, preliminar, negativo, de "la máxima o método *(nyāya)* de la refutación *(apavāda)* de las imputaciones o sobreimposiciones *(adhyāropa)* erróneas"[146]. El verbo *adhy-ā-ruh-,* "colocar una cosa sobre otra", o también "causar, producir, efectuar", da el sustantivo *adhyāropa:* "el acto de atribuir algún estado o cualidad a una cosa, falsamente o por error; conocimiento erróneo". El término *āropa* se usa a menudo para describir el lenguaje figurativo y lisonjero de los elogios que los poetas cortesanos dirigían a sus reyes, y los amantes a sus amadas. Por ejemplo, el poeta, al alabar a un rey por haber vencido a sus enemigos, describe cómo los vecinos sojuzgados inclinan el cuello ante su planta; "Los reyes —dice la lisonja— llevan sobre sus cabezas la flor de loto que es tu pie. La fila de pétalos está compuesta por los rosados dedos de tu pie, los filamentos son los rayos de tus pulidas uñas[147]."

Aquí el poeta recurre a la sobreimposición *(āropa)* como técnica de metáfora, comparando a los reyes postrados a los pies del trono del rey de los reyes con devotos que colocan sobre sus cabezas el loto sagrado —símbolo de su dios (Brahmā, Viṣṇu, Lakṣmī o el Buddha)— como signo de absoluta sumisión y servicio al Señor. Lo que el poeta hace intencionadamente para prestar vida y encanto a la des-

145 *Múṇḍaka-Upániṣad* 3. 2. 9; citado en *Vedāntasāra* 29.

146 *Vedāntasāra* 31.

147 Este ejemplo aparece en la obra de Daṇḍin, *Kāvyādarśa* ("Espejo de la poesía") 2. 69-70. Daṇḍin explica: "El poeta sobreimpone o atribuye a los dedos de los pies, etcétera, la naturaleza de los pétalos, etcétera; y al pie la naturaleza de la flor de loto."

cripción, la humanidad en general lo hace sin proponérselo. La mente, en su ignorancia *(avidyā)*, sobreimpone un mundo de dualidad y pluralidad a la única identidad no dual del *jīva* y el *Brahman*, y de este modo hace aparecer, como maravilloso espejismo, una multitud de seres, intereses y términos opuestos en conflicto. Así como una serpiente vista a la luz del crepúsculo puede resultar ser una cuerda (¡meramente una inofensiva cuerda, y sin embargo se la tomaba por una serpiente e inspiraba miedo!) o así como la deseable plata columbrada puede trocarse en un trozo de madreperla, relativamente sin valor, así también puede conseguirse que el mundo, que inspira temor y deseo, desaparezca convirtiéndose en un sustrato neutro. *Por infinita compasión, el guru da instrucción al alumno siguiendo el método de la refutación* (apavāda) *de la sobreimposición* (adhyāropa)[148] (...). *La sobreimposición* (adhyāropa) *consiste en atribuir algo irreal a algo real*[149].

Habiéndose "*convertido en el Brahman* por conocer al *Brahman*", el *guru* comprende que en realidad no hay dualidad de discípulo y *guru; en su enseñanza* vive, por lo tanto, una doble vida: Pero condesciende a hacerlo, conformándose a la ilusoria esfera de lo *múltiple* que lo rodea como un reflejo, por compasión, aceptando nuevamente la actitud de la dualidad debido al vehemente deseo de instrucción que siente el discípulo que ha llegado hasta él. El maestro iluminado desciende del estado trascendental de ser a nuestro plano inferior de seudorrealidad empírica para beneficiar a los no iluminados. Esto es comparable al gratuito acto de una Encarnación, dentro de la mitología del hinduismo, cuando el dios supremo desciende en forma de manifestación ilusoria (Viṣṇu, por ejemplo, como Krsna) con el fin de liberar a sus devotos, o en la mitología del budismo *Mahāyāna*, cuando un Buddha supramundano igualmente desciende. Mediante este acto, el *guru* se conforma a lo dicho en los versos védicos: *Al discípulo que se ha dirigido a él con debida cortesía, cuya mente se encuentra perfectamente calma, y que controla sus sentidos, el sabio maestro deberá impartirle en verdad el conocimiento del Brahman por el cual uno conoce al Hombre* (púruṣa) *imperecedero, que es verdadero y eternamente existente*[150].

La sencilla pero paradójica verdad de las enseñanzas del *Vedānta* es que el *Brahman*, que es eterno ser *(sat)*, conciencia *(cit)* y beatitud *(ānanda)*, es absolutamente "sin par" *(ádvaya)* lo cual quiere decir literalmente que todos estos objetos de experiencia, así como la ignorancia creadora que los produce, fundamentalmente carecen de sustancialidad, como la serpiente vista en la cuerda o la

148 *Vedāntasāra* 31.
149 Ib. 31.
150 *Múṇḍaka-Upániṣad* 1. 2. 13, citado en el *Vedāntasāra* 31.

plata en la madreperla. En un sentido absoluto, se niega realidad a todo lo tocado y visto, oído, olido, gustado, pensado, reconocido o definido en la esfera del espacio y del tiempo. Ésta es una verdad contraria al sentido común y a la experiencia empírica del hombre y, en consecuencia, cuando se la representa e interpreta en términos de pensamiento y lenguaje racionales no puede dejar de parecer llena de contradicciones. Sin embargo, puede ser captada por el *yogin* vedantino. Además, captarla significa participar en la conciencia pura, anónima y neutra, vacía de cualidades y, así, estar más allá de la personalidad individualizada de cualquier "divinidad suprema" manifestada con atributos como la omnipotencia y la omnisciencia. El *Brahman*, el Yo, es la conciencia absolutamente libre de cualidades. Pero ésta es una verdad que solo puede conocerse por la experiencia. Sin embargo, la mente puede aproximarse a la verdad: por ejemplo, razonando que, a menos que el Yo sea conciencia, una percepción como la de que "yo soy el que conoce" no se daría en una mente fenoménica. La aparente conciencia de los seres fenoménicos puede decirse que es, aproximadamente, un reflejo, especificación de la pura y primaria conciencia del *Brahman*; algo así como los reflejos de la luna en diferentes superficies de agua derivan de la única luna "sin par" y parecen limitarla. Sin embargo, la realidad de tales seres fenoménicos es indefinible. No se la puede describir con ninguno de los dos términos contradictorios: "existencia" e "inexistencia", porque no puede decirse que la ignorancia del hombre es una pura "nada"; si lo fuera, no percibiríamos ningún fenómeno en absoluto. La ignorancia y los fenómenos materiales que ella contempla se basan en verdad en el *Brahman*, que es real (como la ilusoria serpiente se basa en la cuerda real); pero cómo (o qué *es* esta magia) ni los Conocedores lo saben.

La verdad acerca de la ignorancia no puede conocerse porque, mientras uno permanece dentro de los límites de la ignorancia, la ignorancia misma constituye el horizonte limitado del pensamiento. Y los Conocedores no pueden conocer la verdad acerca de la ignorancia porque, tan pronto como su conciencia se identifica con el *Brahman*, la ignorancia (por lo menos para ellos) deja de existir. De aquí que la ignorancia, junto con su mundo, en cierto modo es y no es, o quizá, mejor dicho, ni es ni no es. De cualquier modo, es un enigma mayor que el *Brahman*.

Así, pues, la ignorancia *(avidyā)*, por la cual la aparente realidad de nuestra experiencia empírica se superpone a la realidad última del *Brahman*, es absolutamente inexplicable por su propia naturaleza. No se la puede demostrar mediante razonamientos, pues el razonamiento mismo nunca puede existir separado de la ignorancia. Analizar la ignorancia mediante el conocimiento es como estudiar la oscuridad con una luz enceguecedora. *La característica*

misma de la ignorancia —declara el filósofo vedantino Suréśvara— *es mera ininteligibilidad. No puede proporcionar prueba alguna; si lo hiciera, sería algo real*[151]. Por el contrario, es una falsa impresión *(bhrānti). Esta falsa impresión carece de soporte real y contradice todo razonamiento,* afirma la misma autoridad en otro texto. *No puede mantenerse frente al razonamiento, como la oscuridad no puede mantenerse frente al sol*[152].

Debe aceptarse, por lo tanto, la existencia de la ignorancia, aun cuando en sí misma sea inexplicable; de lo contrario, tendríamos que negar el hecho innegable de que experimentamos el mundo fenoménico. Hay una experiencia del *Brahman,* y esa experiencia es la prueba del sabio acerca del *Brahman;* pero si la experiencia cuenta en un contexto, tiene que concederse que también cuenta en el otro. De aquí que se afirme que la ignorancia es "algo" que puede decirse que tiene *la forma o apariencia de una realidad flotante o transitoria* (bhāvarūpa)[153]. En común con los seres y experiencias que arraigan en él, este "algo" tiene la "forma del devenir" (también *bhāvarūpa*): es transitorio, perecedero, vencible. Habiendo nacido al comienzo del tiempo, como la base misma de la experiencia del mundo y de la conciencia del ego, también puede dejar de existir. Si fuera realmente existente *(sat,* "real más allá de los cambios") nunca se lo podría apartar y no habría experiencia del *Ātman-Brahman* como la única realidad; no habría *Vedānta.* Pero, por otra parte, si la ignorancia no existiera, no desplegaría todos estos efectos. Lo único que puede descubrirse al respecto, por lo tanto, es que este "algo" es *antagónico al conocimiento e incompatible con la sabiduría*[154] porque desaparece, con todas sus modificaciones, cuando asoma el conocimiento; y, además, que los *guṇa* le son inherentes[155], porque no se lo puede separar de ellos, como no se puede separar a una sustancia de sus atributos. La prueba de su existencia, finalmente, es la simple percatación de que "soy ignorante".

Como todos los fenómenos, la ignorancia puede ser considerada de dos maneras: 1) integralmente *(sam-aṣṭy-abhiprāyena),* como un todo, o 2) analíticamente *(vy-aṣṭy-abhiprāyena),* como compuesta de innumerables unidades distintas[156]. La palabra *samaṣṭi* significa "un agregado hecho de partes que constituyen una unidad colectiva", mientras *vyaṣṭi* especifica las unidades de un agregado. Por ejemplo, cuando se considera cierto número de árboles como agregado *(samaṣṭi)* se los denota como una unidad, es decir, como

151 *Bṛhadāraṇyaka-vā'rtikā* 181. Suréśvara fue discípulo directo de Śaṅkara.
152 *Naiṣkarmyasiddhi* 3. 66.
153 *Vedāntasāra* 34.
154 Ib.
155 Ib. Sobre los *guṇa,* cf. supra, págs. 236-238 y 315-319.
156 *Vedāntasāra* 35.

"un bosque"; y, del mismo modo, cierto número de gotas de agua puede denominarse "estanque", "lago" o "depósito", según el número y la naturaleza de su agregación. Sin embargo, considerados como unidades *(vyaṣṭi)* son un número de árboles o de gotas (o de litros) [157]. Del mismo modo se puede considerar la "ignorancia" *(avidyā)* como un agregado universal que llega a todas partes, o como una multitud de casos separados. Es decir, la evidente diversidad de la ignorancia en diferentes individuos puede considerarse como un mero aspecto de ignorancia (que es como decir: "No hay árboles, hay solo un bosque"); o por el contrario, también se puede afirmar que la ignorancia existe solo en lo múltiple (que es como declarar que no existe el bosque, sino cierto número de árboles). Sin embargo, en cada caso, el fin es la ignorancia que, según el modo de la observación, se experimenta como múltiple o como una.

El aspecto integral, colectivo *(samaṣṭi)* de la ignorancia, los mitos lo atribuyen a un ser personal divino, reverenciado como creador, gobernador y conservador del universo. Es la conciencia suprema, el *Brahman,* hechizado por un papel personal, y como tal es una manifestación del aspecto más hermoso, supremo, sutilísimo y sublime de la ignorancia y del autoengaño [158]. Este dios —creador, conservador y destructor—, este supremo Señor, *(Īśvara),* es el aspecto omnicomprensivo de la fuerza vital (que es la ignorancia) en su evolución y penetración del cosmos. Es comparable a un bosque o a un mar que todo lo contiene. A Viṣṇu, por ejemplo, que al encarnarse en Kṛṣṇa se convirtió en el revelador de la *Bhágavad-Gītā*, el mito hindú lo representa como el Océano Lácteo de la Vida Inmortal, del cual sale el universo transitorio y en el cual vuelve a disolverse. Este océano es personificado como Ādiśeṣa, primordial serpiente gigante del océano, que en sus cabezas lleva al universo desplegado y es el dragón dador de vida, en las profundidades del espacio.

Por otra parte, a Viṣṇu se lo representa antropomórficamente acostado sobre esta serpiente. La serpiente es a la vez él mismo y su lecho viviente, y lo sostiene en la superficie del Océano Lácteo, que también es él mismo en su forma elemental. En efecto, este ser divino es la savia vital o sustancia primordial que da origen y nutre a todas las formas de todas las criaturas vivas del universo. El dios sueña. De su ombligo, como del agua universal, crece el cáliz de loto donde se sienta Brahmā, el primogénito del universo, que se dispone a supervisar el proceso cósmico de la creación. El brillante loto es la flor del mundo, que es el sueño de Viṣṇu; y el dios que está en él, Brahmā, el "Creador", constituye una emanación de la matriz universal que es el sueño cósmico de Viṣṇu.

157 Ib. 36.
158 Ib. 37-38.

Todo esto significa que cuando la esencia (*brahman*) pura, trascendental y metafísica, que está más allá de todos los atributos y máscaras personales, única y sin par, pura beatitud, pura sensibilidad y conciencia, se sumerge en un estado en el que, bajo una máscara personal, se imagina ser el Dios universal, entonces la claridad del puro ser espiritual es obnubilada, y esta nube es un autoengaño en escala cósmica: el de la conciencia universal que se olvida del verdadero estado y naturaleza del *Brahman*, y se imagina que posee una personalidad divina; tal es el misterio crucial de la creación. El supremo Señor, bajo esta ilusión, adquiere la conciencia de ser el supremo Señor; se imagina y se siente dotado de omnisciencia, omnipotencia, soberanía universal y todas las demás virtudes supremas similares. Pero la posesión de estos atributos (y en general en todas partes se los atribuye al Ser supremo: en el islamismo y en el cristianismo así como en los cultos populares de la India), no es más que un reflejo del engaño. Impersonal, anónimo e inactivo, el *Brahman* queda intacto, allende este popular velo de nubes, este supremo eclipse. La sustancia universal solo en apariencia está implicada en esta suprema figura personal que ha nacido, como magnífico superego, de un sublime estado de divina conciencia ignorante.

En su progreso por la vía del *Yoga*, el adepto vedantino llega a un punto en que se identifica con este creador personal de la ilusión cósmica. Se siente identificado con el supremo Señor, participante de sus virtudes de omnisciencia y omnipotencia. Pero ésta es una fase peligrosa, pues, si quiere avanzar hasta el *Brahman*, la meta, tiene que darse cuenta de que esta inflación es solo una sutil forma de autoengaño. El aspirante tiene que dominarla y superarla, de modo que el anonimato del mero Ser *(sat)*, Conciencia *(cit)* y Beatitud *(ānanda)* pueda irrumpir en él como la esencia transpersonal de su Yo real. La fascinante personalidad de la divinidad suprema se disolverá entonces y desaparecerá como la última, más tenue y tenaz ilusión cósmica. El creador del mundo habrá sido sobrepasado; y con él, toda la ilusión de la existencia del mundo.

Sin embargo, para el principiante y el religioso aficionado, el superego divino comúnmente llamado "Dios" es propia y justamente el centro de los piadosos ejercicios de devota entrega *(bhakti)*. Concentrando la atención en este "Dios" y convirtiéndolo en el centro de la conciencia, podemos desembarazarnos de nuestro ego individual. Esto nos permite elevarnos por encima del estado del individuo que ve muchos árboles pero no el bosque y que cree ser un árbol. Reconocemos el carácter comprensivo del bosque; es decir: la identidad colectiva de todos los seres en "Dios". Este constituye un paso hacia la superación del dualismo de "yo" y "tú", la lucha con los semejantes. Todo es experimentado como una sola cosa, subsumida en la única personalidad divina. Todas las cria-

turas, en todos los tiempos y lugares, son "sus" manifestaciones continuamente cambiantes.

Pero el Ser Supremo mismo, como "Dios" que se imagina ser lo que los teólogos dicen que es: autoengaño, ignorancia, *avidyā* —la base misma de la errónea conciencia de la existencia del Dios—, tiene un carácter más sutil en su amplio y omnisciente espíritu que en las pequeñas esferas, estrechamente limitadas, de la conciencia mortal. En Dios, por estar directamente asociado a la pura espiritualidad del *Brahman*, el agregado de ignorancia presenta un predominio del *guṇa sattva* (la claridad más pura); está libre del *rajas* (la actividad pasional incontrolada) y del *tamas* (inercia, estupidez) que preponderan en las esferas de los animales, minerales, vegetales y seres humanos normales. El Ego de Dios, la última entidad personal, es fundamentalmente tan irreal como el ego humano, tan ilusorio como el universo, no menos insustancial que todos los otros nombres y formas *(nāmarūpa)* del mundo manifiesto; porque "Dios" es solo la más sutil, la más magnífica y la más lisonjera impresión falsa de todas las impresiones, en este espectáculo general de erróneos autoengaños. Como las demás formas de esta flotante y transitoria realidad, "Dios" existe sólo asociado al poder *(śakti, māyā)* de la autoconfusión. De aquí que "Dios" no sea real. Además, está asociado a su propia autoconfusión solo en apariencia; es decir, en cuanto a nosotros. En resumen, como es el *Brahman* —la única esencia existente— no puede perderse r e a l m e n t e en esa ignorancia que, a su vez, no es ni "irreal" ni "real".

Por lo tanto, solo a las mentes no iluminadas Dios parece ser real, dotado de atributos como la omnisciencia, la omnipotencia, el gobierno universal y la disposición a tomar actitudes de benevolencia o de cólera. Las piadosas preocupaciones centradas en torno a Dios, los ritos de las diversas comunidades religiosas y las meditaciones de sus teólogos pertenecen y dan sostén a la atmósfera del más sutil y respetable autoengaño. Desde luego, poseen un valor inapreciable como medios preliminares. Proporcionan una especie de escalera por la cual el individuo completamente egoísta puede ascender desde la oscura prisión de su propio yo. Pero cuando alcanza el último escalón y finalmente es capaz de trascender la cómoda verdad del monoteísmo personal, la escalera tiene que ser abandonada.

El Ser supremo, como "Dios", es fenoménico; es un rostro majestuoso y señorial pintado en el sublime vacío del *Brahman*, el verdadero Ser, que carece de fisonomía y de todos los demás atributos y definiciones. El *Brahman* no está realmente implicado en la ignorancia; solo en apariencia lo está; y únicamente en el estado de ignorancia menos oscuro, menos activo, más sereno, que es brillante claridad *(sattva)*. No puede decirse que "Dios" es engañado por su propia actitud ilusoria de supremo Super-Egoísmo, grande

en su omnisciencia, omnipotencia y señorial dominio. Cuando el Señor parece estar representando su papel cósmico, no está implicado en la red de ilusión que él crea; la pantomima del papel divino no engaña al actor. Por lo tanto, si "Dios" ha de ser concebido como desplegando, conservando y penetrando la totalidad del universo y dirigiendo las inclinaciones mentales de los seres finitos, mediante su poder universal que todo lo controla, debe entenderse que representa una pieza teatral que carece de espectador, como lo haría un niño. "Dios" es el solitario danzarín cósmico cuyos gestos son todos los seres y todos los mundos, que surgen sin cesar de su incansable e incesante corriente de energía cósmica mientras él ejecuta los gestos rítmicos, indefinidamente repetidos. Śiva, el dios danzante, no es esclavo de su danza; y en esto reside la principal distinción entre el Señor *(Iśvara)* y las mónadas vitales *(jīva)* que también danzan en este drama universal.

Nosotros, seres pequeños, estamos atrapados en la ilusión de todas estas formas fantasmagóricas. En realidad pensamos que *somos* seres humanos, que nuestro yo individual *es* una realidad y, así, nos apegamos a nosotros mismos y a la falsa realidad de los demás fenómenos atractivos y repulsivos que nos rodean. Mientras Dios sabe que su divina personalidad es una máscara, una falsa impresión que Él siempre puede suprimir volviendo a su sustancia indiferenciada, para nosotros nuestras propias personalidades son tan burdas y duraderas como nuestra propia ignorancia, y Dios, en su personalidad, es el gran desconocido. Su naturaleza, para nosotros que estamos en el estado de ignorancia, es insondable. Y sin embargo le damos con toda propiedad el nombre de "Guía interior", porque puede convertirse en la luz que ilumina toda nuestra ignorancia. Así como el sol alumbra el mundo y aleja la oscuridad, así también el Ser divino, una vez conocido, ilumina la ignorancia y disipa su producto, esta esfera fenoménica, y todos sus individuos fenoménicos. El sol nunca es contaminado por la oscuridad, y tampoco el Ser divino es contaminado por este mundo de ignorancia en el cual su gracia actúa tan milagrosamente.

El Yo puro —que es la única entidad realmente existente, mera conciencia no limitada por ningún contenido o cualidad, y completa beatitud—, cósmicamente asociado a la ignorancia, que es inconsciente de su verdadera naturaleza, ni real ni irreal, condesciende a aceptar la personalidad y la conciencia del Señor del universo, el Único Supremo, omnipotente, omnipresente, inherente a cada partícula de la creación. Pero, aunque asociado a la ilusión, no está realmente sujeto a ella; su ignorancia es totalmente sáttvica. Siempre lo inunda la beatitud del *Brahman,* el Yo, pero se complace en practicar el curioso y pueril juego de ser consciente del carácter ilusorio de su propia augusta personalidad y del universo, aun cuando jugando las produce, las sostiene y les permite desaparecer. Tal es

la vía de la ignorancia en su inconsciencia colectiva, total; la grandiosa ignorancia de la selva.

Por otra parte, nosotros, árboles inviduales *egocéntricos*, estamos circunscritos por el aspecto individual de nuestra ignorancia. *Nos imaginamos que somos el señor X o la señorita Z;* imaginamos que *e s o* es un perro, y que *e s t o* es un gato, distintos y separados entre sí y con respecto a nosotros. Mientras el Señor experimenta la ignorancia en conjunto, como un todo, para nosotros el Yo está hecho pedazos y se asocia a una ignorancia compleja, que no consiste solamente en serenidad *(sattva)*, sino que está compuesta de claridad *(sattva)*, actividad violenta *(rajas)* y torpe inercia, muda y oscura *(tamas)*. Al predominar los dos últimos *guṇa*, el poder del *sattva* se eclipsa y la conciencia del individuo –hombre, árbol, pájaro o pez– es un pálido reflejo de la conciencia del Yo. No es omnisciente y omnipotente: tiene poco conocimiento y señorío; pero se la puede llamar *prājña*, "inteligencia"[159], pues "ilumina" una masa de ignorancia individual, un árbol del bosque. Tal como es, la conciencia individual sirve de luz. No puede alejar las tinieblas que obnubilan al individuo por completo –como el sol aleja la oscuridad del mundo–, pero sirve, sin embargo, como una vela en una casa que de otro modo estaría completamente a oscuras.

Esta oscuridad interior sigue siendo generalmente insuperable a causa de su naturaleza mixta o impura. Está "rodeada de adherencias opacas, oscuras, limitadoras; carece de luminosidad brillante y mente espontánea[160]".

Sin embargo, la conciencia del supremo Señor del universo, omnipresente y omnicomprensivo, es esencialmente idéntica a la suma total de la conciencia de las múltiples individualidades, así como el espacio *(ākāśa)* encerrado por un bosque es precisamente el mismo que el encerrado por la circunferencia de las copas de todos los árboles individuales, o como el único y mismo cielo reflejado por la unidad colectiva de los lagos y estanques de una región se espeja en cada lago o estanque separado[161]. El supremo Señor es pura luminosidad, como el puro Yo mismo, a pesar del hecho de que una transparente ignorancia *(sattva-avidyā)* lo refleja. El juego de la ignorancia es para Él poco más que un delgado velo; ve a través de él y cumple su papel en él, como un adulto en un juego de niños. Y, así, no se identifica con la ignorancia (las adherencias limitadoras que nos mantienen separados unos de otros y constituyen toda la diferencia entre la Presencia suprema, omnipotente, omnisciente y nuestros turbados egos terrenales), sino con la conciencia, la beatitud y el puro ser, el brillante espacio espiritual *(ākāśa)* que mora en nuestro interior.

159 *Māṇḍūkya-Upánisad* 5; citada en el *Vedāntasāra* 46.

160 *Vedāntasāra* 44.

161 Ib. 47-48.

La nesciencia *(avidyā, ajñāna)*, dijimos, posee dos poderes: 1) el de ocultar y 2) el de proyectar o dilatar [162]. Mediante la primera operación oculta la verdadera realidad del *Brahman* —existencia intemporal, conciencia pura, beatitud ilimitada *(sat-cit-ānanda)*, es decir, nos oculta nuestro propio Yo, el núcleo de nuestra naturaleza; mientras simultáneamente, por medio del segundo poder, se produce un espectáculo de entidades fenoménicas ilusorias, que es tomado por real: el espejismo de nombre y forma *(nāma-rūpa)*, que nos distrae de la búsqueda de la entidad realmente existente del Yo.

Tenemos la tendencia a resistir con toda clase de argumentos la demostración vedantina de la situación crítica en la que nos encontramos; porque al principio parece increíble que la inconsciencia *(avidyā)*, si en sí misma no es ni real ni irreal, sea capaz de ocultar *lo absolutamente* real. Por lo tanto, hasta obtener una aprehensión directa de la espiritualidad en su forma pura, se indica la práctica de ejercicios que gradualmente conducen al candidato sincero a través de una serie de estados preparatorios y preliminares de entendimiento.

1. El primero de estos estados se conoce con el nombre de *śrávaṇa:* consiste en estudiar, escuchar al maestro y aprender cabalmente los textos revelados prestando cuidadosa atención a lo que dicen. Las seis características y claves para la comprensión de un texto religioso indio se llaman: *a) upákrama* ("comienzo") y *upasaṃhāra* ("conclusión"): el tema de cada texto se expresa al comienzo y se reitera al final; *b) abhyāsa* ("repetición"): a lo largo del texto se hacen variaciones y repeticiones del tema; *c) apúrvatā* ("originalidad"): es decir, el tema no puede estudiarse en ninguna otra parte; *d) phala* ("resultado"): el resultado del estudio del tema está indicado en el texto (el resultado es el conocimiento del *Brahman*); *e) arthavāda* ("elogio"): se señala el valor del estudio, y *f) upapatti* ("demostración"): se demuestra con argumentos lógicos la verdad de la enseñanza [163].

2. El segundo estado de progreso espiritual se llama *mánana*, "reflexión, meditación, pensamiento" [164], y consiste en una continua e ininterrumpida consideración sobre el *Brahman*, el sin par, del cual se ha oído hablar al maestro junto con argumentos consonantes con la finalidad del *Vedānta*. Mediante la resuelta y sostenida concentración de su mente en la enseñanza y su meta —totalmente imperturbado por asuntos extraños o conceptos reñidos con el *Vedānta*—, el discípulo llega a imbuirse del espíritu de lo que se

162 Supra, págs. 326-328; *Vedāntasāra* 51.
163 Ib. 182-190.
164 Ib. 191.

le ha enseñado. Así satura su ser con las actitudes e ideas requeridas para lograr la realización del Yo.

3. El estado siguiente es *nididhyā'sana*; el intenso enfoque de una visión interior de larga duración y concentrada en un punto. Este paso lleva más allá de la esfera del razonamiento y el pensar. Se calma la inquietud del espíritu porque todas sus energías han sido concentradas en un solo punto estable. El *nididhyā'sana* se define como *una corriente de ideas, todas las cuales son de la misma clase que las del Uno-sin-segundo; una corriente de ideas carente de pensamientos como los de cuerpo, mente, ego, dualidad de sujeto-objeto, etcétera*[165]. Habiéndose saturado en el segundo estado con las ideas y actitudes del *Vedānta*, excluyendo por completo todo lo demás, se incita al intelecto a permanecer en la verdad del *Vedānta* y concentrar sus propias actividades espontáneas en centros que conducen a la meta. La meta, el Uno-sin-segundo, ya no es abordada activamente, por medio de razonamientos y pensamientos, sino como sobre las aguas de un río que fluyen fácilmente por sí mismas. La conciencia toma espontáneamente la forma del *Brahman* al desembocar en él.

4. El ejemplo clásico del estado final está dado por la sal en el agua. *Así como, al disolverse en el agua, la sal ya no se percibe separadamente y solo queda el agua, así también el estado mental que ha tomado la forma del Brahman, el Uno-sin-segundo, ya no se percibe, y sólo queda el Yo*[166]. En este estado, la distinción entre el espectador y la cosa observada (sujeto y objeto) desaparece. La conciencia del devoto se ha transformado en la sustancia del Yo. El estado parecerá ser idéntico o muy afín al del sueño profundo, en el que se pierde totalmente la conciencia, porque en ninguno de los dos estados hay, aparentemente, "oscilación de la conciencia". Sin embargo, en realidad hay una notable diferencia, porque, si bien en el estado de sueño profundo no hay tal oscilación, en el estado de inmersión de la conciencia en el ser del Yo *(samādhi)* hay una gran oscilación. La conciencia, aunque no es percibida, existe, ha tomado la forma del Yo *(brahman)*; está muy viva, fija en un estado de trascendente vigilia, tan despierta y plenamente consciente como alejada de la semiconciencia del cuerpo, la mente, el ego y la facultad de discernimiento intuitivo. En esta experiencia (que corresponde al estado "cuarto" de la *Māṇḍūkya-Upaniṣad*)[167] se actualiza el sentido de la fórmula *tat tvam asi*[168]

[165] Ib. 192.

[166] Ib. 198.

[167] Supra, págs. 292-299.

[168] *Tat* (eso) *tvam* (tú) *asi* (eres). Cf. supra, págs. 266-268. *Tat* denota al *Brahman*, absoluto e ilimitado; *tvam* al individuo, finito y

El candidato vedantino que aspira seriamente a pasar por los tres estados de absorción (*samādhi*, "unión, cumplimiento") tiene que llevar una vida ascética, estrictamente monástica. Debe someterse a múltiples disciplinas, que han sido clasificadas de la manera siguiente [169].

1. *Yama*, la "disciplina general", comprende una cantidad de mandamientos que tienen por objeto inculcar un hábito de comportamiento no egoísta, autocontrolado, no mundano. Se parecen a los de las órdenes budistas y otras órdenes ascéticas de la India dedicadas a liberar de la ronda del nacimiento y la muerte. El *Vedāntasāra* los describe de la siguiente manera: *a) ahiṁsā*, no-violencia: renunciamiento a la intención de dañar a otros seres con pensamiento, palabra u obra (se insiste particularmente en la prohibición de matar a cualquier ser vivo); *b) satya*, veracidad, honestidad, sinceridad: el mantenimiento de la identidad entre el pensamiento, la palabra y la acción; *c) asteya*, el no robar; *d) brahmacarya:* vida en celibato, como la que se exige al alumno en el primero de los cuatro *ā'śrama* de su vida (*brahmacārin*) cuando, de niño, vivía con su maestro y se impregnó de la mágica sustancia sagrada (*brahman*) de la tradición revelada de los *Veda* [170], y *e) aparigraha*, no-acepta-

---

limitado de diversas maneras; así pone a ambos en oposición; pero igualar ambos términos sería incompatible con sus connotaciones directas; la identidad entre "tú" y "eso" no es posible a menos que se rechace lo que en ambos términos hay de incompatible y se conserve lo que tienen de compatible. Lo que tienen de incompatible es, en primer lugar, las diferenciaciones del tipo "absoluto e ilimitado" *versus* "finito y diversamente limitado".

Por otra parte, lo compatible es la "espiritualidad o inteligencia" (*caitanya*). "Tú" y "eso" son idénticos, por lo tanto, por el *caitanya*, la esencia del "tú", es simultáneamente la esencia de "eso". El resto no es esencia, sino mera ilusión.

169 *Vedāntasāra* 200-208.

170 Cf. supra, págs. 131-132.

Si el proceso mágico de convertir a un joven en sacerdote, mago y conocedor de la esencia de los dioses requiere estricta castidad y abstinencia, tanto más lo requerirá la realización del Yo interno trascendente. La vida sexual libera los aires vitales (*prāṇa*) y anima las facultades sensoriales y las fuerzas físicas del cuerpo. Se nutre de las capas exteriores del organismo estratificado, a la vez que las fortifica; el cuerpo burdo (*anna-maya-kośa*), la envoltura del aliento vital (*prāṇa-maya-kośa*) y la envoltura de los sentidos y la mente (*mano-maya-kośa*), es decir: las zonas mismas de las cuales el candidato trata de retirar su conciencia. En la India esta prohibición de la vida sexual no se basa en la idea de que una vida sexual normal es mala, sino en la creencia de que, si las energías deben moverse en una dirección, no debe enviárselas a que fluyan en otra dirección al mismo tiempo.

ción, rechazo, renunciamiento de todas las propiedades que lo atan a uno al mundo y a su ego, capaces de obstruir el camino de la meditación.

2. *Niyama,* la "disciplina particular" que consiste en una constante práctica de: *a) śauca,* limpieza del cuerpo y pureza de la mente; *b) santoṣa,* contento, satisfacción con lo que nos llega, ecuanimidad con respecto a la comodidad y la incomodidad y a toda clase de sucesos; *c) tapas,* austeridad, indiferencia ante los extremos del calor y del frío, el placer y el dolor, el hambre y la sed; las necesidades, deseos y sufrimientos del cuerpo deben ser dominados, con el fin de que ya no distraigan a la mente introvertida de su difícil tarea de alcanzar el Yo; *d) svādhyāya,* el estudio, el aprender de memoria los textos sagrados que comunican los principios del *Vedānta,* recordándolos mediante constante recitación interior y meditando incansablemente sobre el significado de fórmulas y plegarias religiosas, como por ejemplo la sílaba mística *Oṁ* [171], y *e) ī'śvara-praṇidhāna,* abandono al Señor; es decir, la práctica de la *bhakti,* la devoción al aspecto personal del Ser divino como gobernante omnipresente del universo y "testigo" que mora en el interior de cada criatura, el que interiormente controla *(antaryāmin)* cada acción, a quien hay que entregar los frutos *(phala)* de todos los actos.

3. *Ā'sana,* las posturas del cuerpo, las manos y los pies prescritas para todos los ejercicios espirituales y descritas en detalle en los textos de *Yoga*; por ejemplo, la "postura del loto" *(padmā'sana),* la "postura de la svástica" *(svastikā'sana).* Las posturas correctas son fundamentales para cada ejercicio de *Yoga;* se las considera como requisitos físicos elementales previos a toda meditación, contemplación y absorción.

4. *Prāṇāyāma,* el control y el ordenado desarrollo de la respiración, que constituye una técnica muy avanzada en la India y cuya finalidad es dominar y contener el aire vital *(prāṇa)* en sus tres estados primarios de *a)* "repleción" *(pū'raka); b)* "acumulación o retención, como si el cuerpo fuera una marmita *(kúmbhaka)",* y *c)* "vaciamiento" *(récaka),* según diferentes ritmos y cantidades. Esto también se enseña en los textos de *Yoga.*

5. *Pratyāhāra,* el acto de retirar las funciones sensoriales de sus campos de objetos exteriores hacia el interior, de modo que puedan quedar en calma [172].

171 Cf. supra, págs. 292-299.

172 "Cuando, como la tortuga que recoge sus miembros, uno puede retirar completamente los sentidos de sus objetos, entonces nuestro conocimiento *(prajñā)* adquiere firmeza" *(Bhágavad-Gītā* 2. 58).

6. *Dha'raṇā*, concentración, fijando firmemente la facultad sensorial interna *(ántar-indriya)* en el Uno-sin-segundo.

7. *Dhyāna*, meditación, actividad intermitente *(vṛtti)* del sentido interno después de haberse fijado en el Uno-sin-segundo; es una oscilación que procede como una corriente *(pravāha)* que temporariamente cesa y vuelve a fluir. El Yo es visualizado, pero luego se lo pierde de nuevo a pesar de la concentración del sentido interno. Esta preliminar realización del Yo es seguida por la hazaña suprema:

8. *Samādhi*, la absorción, que es de dos clases: *a) savikalpa* o *samprajñāta*, que es la absorción con plena conciencia de la dualidad del que percibe y la cosa percibida, el sujeto y el objeto, el sentido interno que contempla y el Yo contemplado, y *b) nirvikalpa* o *asamprajñāta*, que es la absorción no dual, absolutamente vacía de toda conciencia de distinción entre el percipiente y la cosa percibida.

En el *samādhi* del primer tipo el proceso mental o vitalidad oscilante de la conciencia *(citta-vṛtti)* asume la forma del *Brahman*, el Uno-sin-segundo, así como en el ordinario estado de vigilia asume la forma de los objetos aprehendidos por las facultades sensoriales[173], y así llega a descansar en el *Brahman*, pero sigue siendo consciente de sí mismo, de su propia actividad y del logro de la presencia, así como del bienaventurado contacto y unión. Habiendo asumido la forma del *Brahman*, en virtud de su proteica fuerza transformadora, se siente, sin embargo, distinto de su objeto, el hueco entre ambos perdura, mientras el sujeto goza el supremo éxtasis de una visión beatífica. Muchas inspiradas expresiones líricas de la escuela vedantina expresan el arrobamiento de este instante. Un texto dice, por ejemplo: "*Yo soy Eso, cuya verdadera naturaleza es ser el testigo impasible, el ser supremo, comparable al éter informe, puro e intangible que penetra el universo, brillando y revelándose: a la vez el No nacido, el Único, el Imperecedero, el Inmaculado, y el Omnipresente, Sin-segundo y Siempre-libre-y-liberado*[174]. La forma misma de la oración —el yo que se identifica con el Eso— traza una línea entre el sujeto y todos los nombres del extenso predicado. Se expresa una exquisita conciencia de la unión de ambos; un estado, plenamente consciente, de absorción, fundado en una identificación extática de dos entidades que todavía se sienten como distintas.

El *nirvikalpa-samādhi*, por otra parte, la absorción sin autoconciencia, es la inmersión de la actividad mental *(citta-vṛtti)* en el Yo, hasta tal punto o de tal manera que la distinción *(vikalpa)* entre

173 Cf. supra, págs. 228-229.

174 *Upadeśasāhasrī* 73.

cognoscente, acto de conocer y objeto conocido se disuelve como las olas se desvanecen en el agua y como la espuma se desvanece en el mar. En realidad, el *savikalpa-samādhi* debe ser profundizado hasta convertírselo en *nirvikalpa*. La conciencia de ser un sujeto con ciertos sublimes predicados ha de disolverse y ambos términos de la visión fundirse uno en otro, convirtiéndose en el Uno-sin-segundo, sin predicados, sin atributos, inefable. La única gramática posible capaz de traducir la experiencia y beatitud de este grado de *samādhi* es el silencio.

Cuatro estados mentales constituyen obstáculos para alcanzar el *nirvikalpa-samādhi*. El primero es *laya*, la obstrucción del sueño profundo, sin sueños. En lugar de pasar al *Turīya* o estado "cuarto", la mente cae en la inconsciencia y el candidato confunde la fusión *(laya)* con la inmersión en el Yo. El sueño profundo sobreviene cuando la espontánea actividad de la mente introvertida *(citta-vṛtti)* no puede prenderse del inmutable Uno total y mantenerse asida a él[175].

El segundo obstáculo, opuesto al anterior, es el *vikṣepa*, la distracción. No se puede llevar la oscilación de la mente al punto único que conduce finalmente al *samādhi*. La mente persiste en su vigilia normal, distraída por las impresiones sensoriales, y de este modo está dispersa. En ella cobran forma imágenes, ideas y reminiscencias a causa de su elemental propensión a transformarse en todo lo que le presentan los sentidos, la memoria y la intuición. Quedando así como receptáculo de contenidos transitorios y flotantes, se dice que el candidato está "dispersado" *(vikṣipta)*. El *vikṣepa* es la actitud de la mente en la vida cotidiana. Aunque se les exija concentración, las facultades no pueden ser calmadas[176]. Según los *Yoga-sūtra*, este estado involuntario debe ser superado por un esfuerzo deliberado e incesante de concentración para poder realizar algún progreso en el camino de la práctica del *Yoga*.

El tercer obstáculo que cierra el camino hacia el inmutable Objeto total, después que los dos impedimentos elementales *(laya* y *vikṣepa)* han sido superados, se llama *kasāya*[177]. Esta palabra significa "goma, resina, extracto o exudado de un árbol"; usado como adjetivo, significa "rojo, rojo oscuro, o marrón" y también "fragante, astringente; impropio, sucio". *Kasāya*, nuevamente como sustantivo, significa "sabor o gusto astringente"; y también "emplaste, embarradura, untamiento; el acto de perfumar el cuerpo con ungüentos (pues los ungüentos se preparan con extractos resinosos de ciertos árboles); suciedad, impureza". Con referencia a la psique, su sentido es "apego a los objetos mundanos; pasión, emoción, em-

175 *Vedāntasāra* 210.
176 Ib. 211.
177 Ib. 212.

botamiento, estupidez". Y así puede decirse que *kaṣāya* denota algo pegajoso, dotado de fuerte aroma y sabor, que oscurece la claridad.

Esta palabra se emplea en el *Vedānta* para expresar metafóricamente un estado de ánimo de rigidez o de dureza. El aspirante no puede aprehender y llegar a reposar en el Yo debido a que la actividad de su mente *(citta-vṛtti)* ha sido endurecida, paralizada o insensibilizada por las predisposiciones o propensiones latentes (literalmente: "fragancias, perfumes", *kaṣāya)* de sus propias inclinaciones, pasiones, agrados y desagrados, segregadas como la resina por el cúmulo de ocultas experiencias inconscientes tenidas en vidas anteriores, que explican todas las peculiares reacciones personales del individuo ante las impresiones y los sucesos. Las propensiones —nuestra herencia kármica procedente de anteriores existencias— se manifiestan como deseos emboscados que aspiran a ser nuevamente satisfechos. Tiñen la atmósfera interior como el fragante humo de la resina quemada o el perfume que recuerda cosas de un lejano pasado, y de este modo obstruyen el camino. Provocan apegos, pensamientos de cosas mundanas que debieran haber quedado atrás. Oscurecen el campo de la visión interior como oscuros ungüentos. Así, el foco de la concentración mental se debilita, el propósito de aproximarse al Yo más íntimo se desvía y el intelecto queda hechizado por atractivos y picantes reminiscencias, seductores recuerdos de la vida, sumido en profunda nostalgia. El aspirante es incapaz de hacerse insensible y de realizar los esfuerzos necesarios para la liberación.

El cuarto y último obstáculo en el camino hacia el *nirvikalpa-samādhi* es el de la beatitud del estado que lo precede inmediatamente: el goce del *savikalpa-samādhi*. El *yogin* no quiere renunciar a sí mismo y a su éxtasis disolviéndose en el Yo con el cual ahora, por fin, se enfrenta cara a cara. Queda hundido en la visión beatífica, sin la voluntad de abandonar la dualidad del que ve y de lo visto. A esta obstrucción se la llama *rasāsvāda:* "el paladear o gozar *(āsvāda)* la savia o sabor *(rasa)* del Yo. Es como si alguien que saborease la comida más agradable prolongara indefinidamente el acto de gozar el sabor de ese estado sublime en que el Yo se divide, por así decir, en sí mismo y la conciencia que lo goza "gustando el jugo" *(rasāsvāda)*, negándose a proseguir hasta la asimilación final del que ve y de lo visto, en el estado de lo Uno total, inmutable[178]. Este obstáculo surge cuando la mente no tiene fuerzas para abandonar la felicidad de identificarse con el Yo, su visión suprema, y quedar aniquilada, deglutiendo ese sabor, en un proceso de inconsciente sumersión, asimilación y unificación.

El *nirvikalpa-samādhi* ocurre cuando la mente ha ido más allá de los cuatro obstáculos. Entonces se está quieta, como la llama de

[178] Ib. 213.

una lámpara protegida del viento [179]. Inmóvil y sin sucesos, permanece en la "espiritualidad o conciencia" *(caitanya)* que es "total" *(akhaṇḍa)*. Deja de oscilar, como la llama de una lámpara que ningún viento agita. La normal ansiedad de la materia sutil de la mente por tomar la forma de cada nombre, reminiscencia o sensación que le llega, se apacigua y aquieta; ahora reposa, al cobrar finalmente la forma de la Totalidad inmóvil; transformación que, por su propia naturaleza, es irreversible.

La mente se ha convertido en el Yo, habiendo pasado las esferas de formas transitorias y cambiantes que eran su morada habitual. *Como una lámpara protegida del viento, que no parpadea, así es la mente controlada del* yogin [180]. La felicidad que precede el momento final era la última tentación de quedar en la esfera de las formas duales, el reino de los pares de opuestos *(dvandva)* fenoménicos. Tal fue la trampa última y más sutil, el matiz más delicado de la ilusión general que es la *māyā*. Pues, al enfrentar al Todo inmutable sin sumirse en él (aun comprendiendo plenamente la identidad de ambos), el candidato hubiera dejado de percibir que en verdad este único Todo es el "Uno-sin-segundo"; que el que lo contempla, por el hecho de contemplarlo, se mantiene como una ilusoria sobreimposición sobre esa sustancia única [181].

Para superar los obstáculos se aconseja lo siguiente: *Cuando la actividad de la mente se disuelve convirtiéndose en la inconsciencia del sueño profundo, el* yogin *debe excitarla y despertarla; cuando está dispersa y diseminada, debe aquietarla; cuando la invaden la fragancia y la impureza de las propensiones heredadas* (sa-kaṣāya [los gustos y disgustos que surgen de las reservas kármicas de predisposiciones heredadas por el individuo de sus vidas anteriores]), *debe ser perfectamente consciente de lo que pasa en su fuero interno; cuando su mente alcanza la calma o la fijeza, debe cuidar de no agitarla y dispersarla; y no debe demorarse gozando el sabor del jugo; por el contrario, sobrepasándolo, estará libre de todo apego, iluminado en absoluta conciencia* [182].

Muchos textos de la escuela vedantina expresan las características del hombre liberado en vida *(jīvan-mukta)*. Representan el

[179] Ib. 214.

[180] *Bhágavad-Gītā* 6. 19; citada en *Vedāntasāra* 215.

[181] Aunque en el *savikalpa-samādhi* el Yo es conocido como un ser anónimo y sin rostro, idéntico a uno mismo, la actitud aún posee rasgos parecidos a los del estado preliminar del devoto que se encuentra en la etapa de la *bhakti*. Este último venera un Dios del Universo *(Īśvara)* que todo lo penetra, y considera al Señor como idéntico a su Yo pero distinto de él mismo. El *savikalpa-samādhi* es también comparable a la idea cristiana del cielo; cf. supra, págs. 232-235, donde el *yogin* es tentado por "Aquellos que ocupan altas posiciones".

[182] *Gauḍapāda-kārikā* 3. 44-45. Citado en el *Vedāntasāra* 215.

supremo ideal del "hombre divino sobre la tierra" tal como fue columbrado en los bosques penitenciales: como una imagen de majestad y serenidad humanas que ha inspirado a la India durante siglos. Podemos compararlo y contrastarlo con los diferentes ideales de hombres que, en otros países, han servido para modelar la materia prima de la vida: el patriarca hebreo, el filósofo atleta griego, el estoico soldado romano, el caballero cortesano medieval, el *gentleman* del siglo XVIII, el objetivo hombre de ciencia, el monje, el guerrero, el rey, o el sabio erudito confuciano.

Quien haya experimentado el Yo universal *(brahman)* como núcleo y sustancia *(ātman)* de su propia naturaleza quedaría inmediatamente liberado de las esferas de lo fenoménico —tejidos de ignorancia que envuelven al Yo con velos superpuestos— si no fuera porque la inercia procedente de sus acciones pasadas (tanto de su vida actual como de vidas anteriores) lo sigue llevando, manteniendo por un tiempo su apariencia fenoménica de cuerpo y de "individuo". Esta inercia kármica va desapareciendo gradualmente en el curso de los últimos años del sujeto, y sus simientes producen frutos, convirtiéndose en las experiencias y sucesos que afectan el resto del individuo fenoménico; pero la conciencia propia del liberado, por residir en el Yo, no es afectada. Aunque sigue asociado a un cuerpo y a sus facultades, no es perturbado por las sombras de la ignorancia. Continúa moviéndose entre las sombras y sucesos del tiempo, pero reside para siempre en la paz. Cuando llega el momento de su liberación final —su supremo aislamiento *(kaivalya)*— y cae la cáscara residual de la anterior falsa impresión de sí mismo, no ocurre nada en la esfera de eternidad en la que reside realmente, y en la cual, si lo supiéramos, todos residimos realmente.

En efecto, el *Vedānta* distingue tres clases de *karman*: 1) *sañcita-karman:* los gérmenes del destino ya almacenados como resultado de actos anteriores, pero que aún no han comenzado a germinar; abandonados a su suerte, esos gérmenes engendrarían con el tiempo un conjunto de disposiciones latentes que producirían una biografía; pero todavía están en estado germinal: no han comenzado a brotar, madurar y transformarse en la cosecha de una vida; 2) *āgāmi-karman:* los gérmenes que se recogerían y acumularían si fuéramos a continuar por el camino de la ignorancia que es fundamental a nuestra biografía actual; es decir, el destino que aún no hemos asumido; 3) *prārabdha-karman:* los gérmenes recogidos y acumulados en el pasado que realmente han comenzado a crecer, es decir, el *karman* que produce frutos en forma de sucesos actuales. Estos sucesos son los incidentes y elementos de nuestra biografía actual, así como los rasgos y disposiciones de la personalidad que los produce y los soporta, y continuarán modelando la existencia presente hasta su fin.

Ahora bien, la realización del Yo destruye inmediatamente la

fuerza latente de todo *sañcita-karman,* en tanto que el desapego consiguiente torna imposible la acumulación de *āgāmi-karman.* Aunque el sabio perfecto "liberado en vida" puede parecer activo en la esfera fenoménica, en realidad ya no se entrega a sus actos; radicalmente permanece inactivo, y de este modo los dos primeros tipos de *karman* ya no lo afectan. Sin embargo, el *prārabdha-karman,* los gérmenes del destino individual que han estado produciendo la cosecha de su biografía actual, no pueden abolirse. Producen el impulso de la continua vida fenoménica del "hombre liberado en vida", pero, como no se renuevan, se extinguirán en seguida, y el hombre desaparecerá [183].

Entre tanto, el sabio liberado en vida que ha alcanzado el conocimiento de que el Yo inmutable universal es la verdadera forma de su propio ser, sabe y siente que su ego y los contenidos de su mente y de sus sentidos no son más que ilusorios, añadidos que deben dejarse a un lado. Solo la primitiva ignorancia de su propia naturaleza y de la naturaleza de sus contenidos lo atrapó y lo identificó con ellos, que son meramente el reino de los pensamientos y dolores transitorios, sin otra sustancialidad que la fenoménica. *Disipando esa ignorancia del verdadero Yo, él ha realizado el Yo inmutable universal como su propia forma verdadera, y mediante esta realización se ha destruido su ignorancia, junto con sus productos o efectos, sus errores y equivocaciones* [184]. Ya no volverá a confundir la distinción entre la naturaleza real de sí mismo y su carácter fenoménico. Suprimidas sus dudas acerca de la esencia del universo y esterilizados sus gérmenes de *sañcita-karman* y *āgāmi-karman,* carece de futuro, aunque todavía cabalga sobre el último impulso del pasado. El *prāraddha-karman* sigue produciendo más efectos; pero su mente, inconmoviblemente identificada con el Yo, no es afectada. *Libre de todos los lazos de esclavitud* [en la cual todavía parece moverse], *se mantiene firmemente en el Yo universal. Su estado lo expresan las palabras de la Upániṣad: "El nudo del corazón ha sido deshecho; todas sus dudas se han disipado; los karman desaparecen cuando Aquel que es a la vez alto y bajo* [Aquel que es a la vez causa y efecto, trascendente y omnipresente] *ha sido contemplado"* [185].

Ese hombre liberado —sigue diciendo el *Vedāntasāra*—, *cuando su mente no está absorta en el Yo sino que funciona en el estado usual de la conciencia cotidiana del cuerpo y del mundo exterior,*

[183] "La obra que este cuerpo construyó antes de que amaneciera el conocimiento no es destruida por ese conocimiento hasta rendir sus frutos, así como una flecha disparada contra un blanco con la idea de que es un tigre, si se percibe que el objeto es una vaca, no se detiene; la flecha sigue y atraviesa el blanco con toda su fuerza". (Śaṅkara, *Vivekacūḍāmaṇi* 451-452).

[184] *Vedāntasāra* 217.

[185] *Múṇḍaka-Upániṣad* 2. 2. 8; citado en el *Vedāntasāra.*

percibe mediante el cuerpo, que es un mero receptáculo de carne y sangre que contiene las impurezas de los intestinos; mediante la "aldea de las facultades sensibles", que es un mero receptáculo de ceguera, debilidad, torpeza, incapacidad y otros defectos; y mediante el órgano interno, que es un mero receptáculo de hambre y sed, de dolor y engaño, los frutos, que son karman de diferentes clases producidos por predisposiciones que derivan de un pasado muy remoto. Tiene que soportar estos frutos en la medida en que son productos del karman que ha comenzado a transformarse en los frutos de sucesos reales, pues ese karman no es detenido por el conocimiento iluminador; aunque contempla estos efectos del karman que tienen lugar en su propia vida y en el mundo que lo rodea, fundamentalmente no ve que tenga lugar nada, porque para él nada significan, ya que carecen de consecuencias. Se comporta como un hombre que asiste a un espectáculo mágico [en que el juglar, por varios medios, crea la ilusión de un incendio o de una inundación, o de animales salvajes que están por atacar al auditorio], *sabiendo que todo es una ilusión de los sentidos, obra del arte de magia. Aunque ve algo, no considera que sea real*[186].

En el fondo, este sabio no ve lo que ocurre, pues sabe que no hay nada que ver. El hombre liberado en vida percibe que su estructura individual anda suelta por el mundo aparentemente real, pero en última instancia no ve ni su cuerpo ni su mundo, pues es consciente de que ambos son juegos ilusorios y fenoménicos del mágico espejo de la mente. Experimenta, como un testigo indiferente, su propia personalidad y todo lo que con ella entra en contacto, sin identificarse nunca consigo mismo ni con nada que le parezca ver. *Aunque tiene ojos, es como si no los tuviera; aunque tiene oídos, es como si no los tuviera*[187].

Como además se ha dicho —afirma el *Vedāntasāra*—: *Aquel que no ve nada en el estado de vigilia, como en el sueño sin sueños; el que habiendo percibido la dualidad la experimenta como no dual; el que, aunque trabaja, permanece inactivo; ése, y nadie más, conoce el Yo. Ésta es la verdad*[188].

En el caso de tal ser, las únicas tendencias ocultas que quedan, de acuerdo con el hábito contraído, hasta que se eliminan por desgaste, son las que conducen a actos virtuosos, así como los hábitos de comer, dormir y moverse permanecen como eran antes de la aurora del conocimiento. Y también uno puede volverse enteramente indiferente a toda acción, sea buena o mala[189].

Después de la realización del Yo como única esencia verdadera-

[186] *Vedāntasāra* 219.

[187] Ib. 220.

[188] *Upadeśasāhasrī* 5; citado en *Vedāntasāra* 221.

[189] *Vedāntasāra* 222.

mente real, las cualidades requeridas como medios para lograr ese conocimiento (la humildad, la ausencia de odio, la no violencia), son conservadas como otros tantos ornamentos[190], pero el ser mismo, el puro Yo, del Iluminado, se encuentra más allá de las virtudes y de las cualidades. Los malos deseos fueron destruidos por las prácticas ascéticas como paso preliminar para alcanzar el conocimiento; pero el bien que condujo al Iluminado a su meta puede quedar visible, como joyas de su forma fenoménica, ante los ojos del mundo. En realidad no forman parte de él, como las joyas tampoco forman parte del cuerpo. Así un texto dice: *Virtudes como la ausencia del odio nacen y permanecen en aquel en quien ha ocurrido el Despertar del Yo. En este caso, la naturaleza de ellas no es como la de los requisitos o instrumentos necesarios para realizar una tarea*[191].

El hombre "liberado en vida" experimenta, pues, solo los frutos del *karman* que ya ha comenzado a surtir efectos; estos últimos vestigios de la ilusión del mundo son los únicos obstáculos a su inmediata desaparición. Los experimenta como un capítulo final de su biografía fenoménica, que hay que vivir hasta el final, pero sin identificarse con el cuerpo, la mente y los sentimientos que los sustentan. Observa su propia historia insustancial como un testigo que no se preocupa por lo que pasa en el mundo de la personalidad, del mismo modo que dejamos que nuestro pelo sea agitado por el viento. Esta actitud también puede compararse con una lámpara; el Yo ilumina con su luz propia todo el sistema psicosomático, pues ilumina el órgano interno, y éste a su vez envía su luz refleja a las capas exteriores de la personalidad psicofísica; y, así como la lámpara que ilumina una habitación permanece inmutada por lo que pasa dentro de ella, así también ocurre con el testigo del resto de la biografía de la casa, del individuo, de la máscara superviviente. Su Yo representa el papel de iluminar la ex personalidad fenoménica con el solo fin de mantener el cuerpo, no para obtener algún bien, ningún placer de los sentidos, ninguna meta temporal. Al proceso se lo deja continuar simplemente hasta que se desgasta por falta de *prārabdha-karman.* Iluminado en vida, uno se mueve a través de los restantes efectos del *karman* —el *karman* engendrado por la propia voluntad en tiempos anteriores o por la voluntad de algún otro, o aun contra la propia voluntad—, sabiendo que estos efectos no conciernen a la propia esencia. *Y luego, finalmente, cuando el resto de* prārabdha-karman *se ha agotado* [gracias a las convincentes apariencias del goce y del sufrimiento físicos] *el soplo vital* (prāṇa) *se disuelve en el* Brahman *supremo que es la Gloria interior*[192]. Queda destruida la ignorancia con todos sus productos

[190] Ib. 224.

[191] *Naiṣkarmyasiddhi* 4. 69; citado en *Vedāntasāra* 225.

[192] *Vedāntasāra* 226.

como acumulación de capas exteriores de nuestro ser; porque, *como ya no hay ignorancia, no puede haber un cuerpo fenoménico o una mente que teja el engaño. Ya no hay base para el ego.* Las funciones sensoriales, que comunican las impresiones de los objetos externos del universo que nos rodea, ya no producen el espejismo de ningún pseudoente de esa clase, dotado de su ilusión de la conciencia interna y de producir su patético mundo de visiones y de sueños, porque ya no traen las impresiones de objetos externos. Ya no hay ocasión de que nada ocurra en la esfera que solía llamar "afuera", o en la que se llamaba "el reino interior". La fenomenalidad ha desaparecido. El Yo permanece totalmente en el Yo. Ha encontrado su "supremo consuelo e integración" *(párama-kaivalya),* cuyo gusto o savia es la gloria y que carece de la falaz apariencia del dualismo, pues es el todo. En este estado terminal el Yo permanece para siempre [193].

La condición de aquel que ha alcanzado esta meta, la meta del *Turīya*, el estado "cuarto" [194], se expresa o sugiere en abundantes juicios directos de adeptos consumados, en las últimas *Upániṣad,* en algunas de las llamadas *Vedānta-Gītā* (canciones, himnos o rapsodias vedantinas) y en muchos versos de Śáṅkara.

De mí todo nace; sobre mí todo se sostiene; en mí todo vuelve a disolverse (láyaṁ yāti [se funde en mí como la nieve en el agua]). *Yo soy este* Brahman, *el Uno-sin-segundo. Soy más pequeño que el mínimo átomo, y también más grande que el máximo. Yo soy el todo, el universo diversificado-multicolor-amable-extraño* (vicitra). *Soy el Antiguo. Soy el Hombre* (púruṣa [el primero, único y primordial Ser cósmico]), *el Señor. Soy el Ser de Oro* (hiráṇmaya [el germen dorado del cual se desarrolla el universo]). *Soy el estado mismo de divina beatitud. No tengo manos ni pies; inconcebible poder tengo; sin ojos, veo; sin oídos, oigo; conozco todo con una sabiduría que todo lo penetra. Por naturaleza, desapegado de todo estoy y nadie me conoce. Pura esencia espiritual soy, para siempre* [195].

Esto suena a megalomanía sagrada, como si fuera una inflación esquizoide en la cual la conciencia racional del individuo hubiera sido totalmente devorada por un divino Super-Ego. En realidad, tales fórmulas tienen una finalidad más sobria: están destinadas a servir a la meditación. Representan el estado más perfecto que debe alcanzarse y enseñan al aspirante cómo anticipar esa actitud. Recitando, memorizando y meditando sobre estas sublimes expresiones, contemplando lo expresado en ellas e identificándose con su significación, el aspirante a la inmortalidad se liberará de su

193 Ib.

194 Cf. supra, págs. 293-299.

195 *Kaivalya-Upánisad* 19-20.

yo fenoménico. Estas *Vedānta-Gītā* celebran la gloria del que ha alcanzado la autodivinización al recordar su identidad con el Yo. Anuncian en versos aforísticos —magníficas expresiones de una especie de éxtasis lírico trascendental— la suprema experiencia del espíritu que ha alcanzado su morada.

Yo nunca nazco ni muero; en mí no hay actividad, ni santa ni pecaminosa. Soy la purísima esencia divina (brahman), *carente de todas las cualidades* (guna) *diferenciantes, limitadoras y en recíproco conflicto. ¿Cómo, pues, puede haber en mí algo como esclavitud o liberación*[196]?

Esto significa que quien se aferra a las nociones polares de "esclavitud y liberación" aún tiene que pasar más allá de la esfera de *māyā* de los pares de opuestos *(dvandva)*. Su mente aún contiene nociones diferenciadoras, nacidas de los *guna* que luchan entre sí. En realidad no siente que el Uno-sin-segundo, el *Brahman advaita,* es la única realidad. Su conciencia equilibrada aún no se ha transfigurado en el puro, espiritual y glorioso ser del Yo.

Pues, mientras se vea alguna diferencia entre la esclavitud y la libertad, aún no se ha pasado el horizonte que separa la esfera fenoménica (tejida con el despliegue y juego recíproco de los *guna*) de la esfera no calificada (más allá de los *guna*). Del mismo modo, en la filosofía budista mahāyāna se dice reiteradamente que, mientras uno pueda distinguir entre el *Nirvāṇa* y la esfera del nacimiento y la muerte, uno todavía está en un estado en el cual se hacen distinciones y no se es un *Bodhisattva,* es decir, no se es todavía un ser "cuya naturaleza es la iluminación". Este carácter aparentemente absurdo y paradójico de las palabras del santo perfecto es la prueba (y la única prueba posible dentro de los alcances del lenguaje) de su experiencia de la realidad más allá de toda forma y nombre. La función pensante del hombre se complace en las particularidades; de aquí que todas sus nociones y demandas racionales sean finalmente incompatibles con la verdad de la divina esencia, la realidad del Yo interior. Cuanto pueda decirse acerca de esta esencia tiene, por naturaleza, que chocar con los pensamientos de la mente *(manas)* y las intuiciones del entendimiento *(buddhi)*. Por lo tanto, los santos se valen de palabras y figuras extrañas, que trascienden las potencias de la imaginación, para expresar la realidad que está más allá del alcance de las palabras.

En lo que es noche para todos los seres transitorios, el yogin *en perfecto control de sí mismo permanece despierto. Y aquello en lo que los otros seres se sienten despiertos, es noche para el santo que realmente ve*[197].

[196] *Avadhūta-Gītā* I. 59. "El canto *(gītā)* del que se ha desprendido de todo [como quien se ha sacudido el polvo de sus pies o de sus ropas] *(avadhūta)*".
[197] *Bhágavad-Gītā* 2. 69.

La verdad acerca de lo que el sabio, "el mudo" *(muni)*, realmente ve puede expresarse sólo mediante una monótona serie de pomposas expresiones que parecen contrarias a la razón y a la lógica, y que sacan a la conciencia normal de su complacencia, chocándola. Esas expresiones tienden, por una parte, a despertar al individuo de la falsa seguridad de su inconsciencia en la *māyā*, en la que reposa muy contento de sí mismo y de su mente razonable; y, por otra parte, con referencia al iniciado que ha hecho progresos en su camino hacia la meta del Yo trascendente (el verdadero adepto del *Vedānta*), para servir de pronósticos del estado que está tratando de alcanzar. Estas expresiones ilógicas y grandilocuentes tienen por finalidad, en su caso, configurar y afinar la conciencia llevándola hacia la pura y traslúcida espiritualidad del Yo. Purifican al espíritu preparado quitándole los defectos de la razón (que siempre se jacta de su rápida percepción de las contradicciones) y así cura la herida del conocimiento de bien y mal, sujeto y objeto, verdadero y falso, todas ellas imperfecciones del intelectualismo, que son los efectos naturales del usual compuesto de *sattva* y *rajas*[198].

Yo estoy libre de pasión y de manchas similares. El sufrimiento, el cuerpo y las otras peculiaridades limitadoras no me pertenecen. Soy el Yo, el Único-y-solitario (eka), *comparable al cielo infinito*[199].

Si tuviera que ponerse a buscar su propia naturaleza, el liberado en vida tendría que preguntarse en vano: *¿Dónde hay algo que alguna vez ha sido? ¿Dónde hay algo que alguna vez será? ¿Dónde hay algo que existe en este momento presente? ¿Dónde está el espacio-situación* (deśa), *dónde está realmente la Esencia Eterna* (nityam), *cuando yo moro en la gloria de mi propia grandeza*[200]?

El pasado, el presente y el futuro pertenecen a los seres transitorios. El tiempo es un devenir y un desvanecerse, el fondo y elemento de lo transitorio, la verdadera forma y contenido de los flotantes procesos de la psique y de sus cambiantes y perecederos objetos de experiencia. En sus tres aspectos de pasado, presente y futuro, que se excluyen y contradicen entre sí, el tiempo pertenece a la esfera de los pares de opuestos *(dvandva)* tejida por el juego de los *guṇa*; de aquí que no se lo pueda considerar como de la naturaleza de la Eternidad. Como lo hace Kant en su *Crítica de la razón pura*, el tiempo se ve aquí a la luz de la esfera fenoménica, y se lo atribuye a esta esfera, reino de nuestras experiencias humanas subjetivas, no de las "cosas tal como son en sí y por sí". Éste fue el punto de partida de Schopenhauer en su obra *El mundo como voluntad*

198 En la medida en que la actitud intelectual, el gozo del razonamiento, alcanza a ser una pasión entre intelectuales —filósofos, hombres de ciencia, escritores, etcétera—, su verdad es tendenciosa. Sobre el *sattva* y el *rajas* cf. supra, págs. 236-238- 314-317.

199 *Avadhūta-Gītā* 1. 67.

200 *Aṣṭāvakra Sámhitā* 19. 3.

y como representación, al tratar de combinar el criticismo teorético de Kant con la sabiduría trascendental de la metafísica hindú.

El mismo carácter secundario debe asignarse al principio de localización espacial *(deśa),* pues éste es igualmente un campo de nociones contradictorias. También para Kant el espacio es uno de los principios fundamentales de lo fenoménico[201]. El espacio es el motivo básico de nuestra lógica usual de juicios mutuamente excluyentes, que apoya la pasión o el frenesí del pensamiento puro, el poder limitado del *sattva.* Hay siempre un "aquí" y un "no aquí"; un "aquí" y un "allí".

Pero, en el estado trascendente, las diferenciaciones conocidas por el pensamiento se desvanecen, de modo que ni siquiera puede subsistir la noción de una Esencia eterna, inmóvil y sin cualidades ni dinamismos. Esta grandiosa idea solo tenía por finalidad inspirar al principiante y guiar al discípulo avanzado en el camino a la verdadera experiencia destructora de conceptos. En sí misma, en última instancia, resulta ser un impedimento. El iniciado se encuentra donde está, y así se mantiene dentro del reino de los pares de opuestos contradictorios, pues la noción de Eternidad requiere su opuesta, la de mundo transitorio, fenoménico e ilusorio. Y así, el iniciado que ha encontrado la "Eternidad" aún está preso en la intrincada red de la *māyā.* El hecho de que aún tenga esas ideas prueba que todavía le queda una distancia que recorrer. Si el que está finalmente iluminado utiliza tal término, es solo para acomodarlo a las necesidades de la mente —parcialmente iluminada, más o menos obnubilada— del discípulo que ha llegado hasta él en busca de ayuda. El *guru* utiliza el término con una mezcla de indiferencia y de sublime compasión; él mismo prefiere el silencio, el silencio del Yo[202].

El iluminado en vida pregunta: *¿Dónde está el Yo, o dónde el no Yo; dónde lo bello, lo favorable y lo virtuoso, y dónde lo malo, lo desfavorable y lo pecaminoso? ¿Dónde el pensamiento con la reflexión y la angustia, y dónde el no pensar y el no estar angustiado, para mí que permanezco en mi propia y gloriosa grandeza[203]?*

El prodigioso sentimiento de alivio que proviene de arrojar al obsesionante íncubo del yo fenoménico, junto con su mundo de ansiedades espeluznantes y dolorosas, tiene también que ser trascendido. Aún pertenece a la esfera de los estados condicionados cualificados. Nos relaciona con el fardo del que acabamos de descargarnos. La emoción de liberarse es infinitamente inferior a la inmóvil e inmutable serenidad del Yo que permanece consigo mismo: la

201 Cf. Kant, *Crítica de la razón pura,* primera parte, "Estética trascendental."

202 *Māunam* ("silencio"), la cualidad del *muni* ("santo").

203 *Aṣṭāvakra-saṁhitā* 19, 4.

calma profunda como el mar, que no es agitada por ninguna ráfaga de pensamientos o sentimientos.

¿Dónde está el sueño (svapna), *dónde el sueño sin sueños* (suṣupti) *o dónde está el estado de vigilia* (*jā'garaṇa*), *y dónde está el "cuarto"* (turīya); *dónde siquiera está el miedo, para mí, que permanezco en mi propia y gloriosa grandeza*[204]*?*

El análisis y la experiencia de los "cuatro estados de conciencia" —vigilia, sueño, sueño sin sueños, y el "cuarto"— formaban la línea principal, la espina dorsal de la psicología experimental y autoanálisis del período de las *Upániṣad*. Bosquejando el camino de la práctica introspectiva del *yoga*, "el camino del conocimiento" *(jñāna-mārga)*, que había remplazado al camino védico anterior del ritualismo mágico *(karma-mārga)*, la doctrina de los cuatro estados sirvió como una especie de escalera por la cual debía trascenderse el yo fenoménico y su horizonte de ilusorias y engañosas experiencias, y disolverse la personalidad. Pero, desde el momento en que se alcanza la meta, la escalera, el instrumento, el vehículo, pierde sentido y puede prescindirse de él; más aún: se torna realmente inexistente[205]. No hay que temer que todos estos estados, o cualquiera de ellos, vuelvan jamás a hechizar al que sabe.

¿Dónde está lo lejos, dónde lo cerca, dónde el afuera, dónde el adentro, y dónde hay algo burdo (sthūla), *dónde hay algo sutil* (sūkṣma), *para mí, que permanezco en mi propia y gloriosa grandeza*[206]*?*

El horizonte de la experiencia sensorial *(sthūla)* y el dominio del suceso espiritual íntimo *(sūkṣma)* han sido igualmente superados. El santo perfecto se siente poseedor de una ilimitada, penetrante y omnicomprensiva intuición que en realidad equivale a una facultad de omnisciencia. En verdad, es una omnisciencia potencial, no un saber literal, incómodo, enciclopédico, acerca de cada detalle teórico, pretendidamente científico, propio de un sistema del mundo clasificado, como lo es, por ejemplo, el de los jaina y *ājī'vika*, sino una infalible intuición acerca de cosas que ocurren en situaciones cotidianas o que caen bajo la atención del santo, el maestro iluminador, en cuestiones y problemas que le plantean los hijos del mundo. Esta maravillosa seguridad es la más patente manifestación mundana de que el santo se encuentra en perfecta armonía con su propio Yo, inconmovido por las tormentas pasionales, sin inhibiciones producidas por las usuales determinaciones

[204] Ib. 19. 5.

[205] Compárese con la experiencia budista de la irrealidad de la "balsa" o "barca" de la doctrina para el Iluminado que ha desembarcado en la "otra orilla de la Sabiduría trascendental" (infra, págs. 372-374).

[206] *Aṣṭāvakra Sáṁhitā* 19. 6.

limitadoras ni atado a ninguno de los diversos esquemas de reacción particular que caracterizan los diferentes tipos según la preponderancia de uno y otro de los *guṇa.* No usa anteojos "manchados" o coloreados, como otros seres, es decir "manchados" por sus propias afecciones e imperfecciones. Se ha convertido en el testigo perfecto, el Conocedor del Campo, el Yo mismo *(ātman)* que observa todo con mirada firme por estar desapegado, mientras el mundo gira a su alrededor en la continua agitación de cambiantes fenómenos.

¿Dónde está la vida? ¿Dónde está la muerte? ¿Dónde están los mundos[207]*? ¿Dónde está el reino de los enredos y obligaciones terrenales? ¿Dónde está la disolución, la absorción, la fusión*[208]*? ¿Dónde está la suprema absorción*[209]*, para mí, que permanezco en mi propia y gloriosa grandeza?*

¡Basta de hablar de los tres fines de la vida[210]*! ¡Basta de hablar del Yoga! ¡Basta de hablar de sabiduría omnicomprensiva, para mí, que reposo en el Yo*[211]*!*

¿Dónde están los cinco elementos? ¿Dónde está el cuerpo[212]*? ¿Dónde están las facultades sensoriales*[213]*? ¿Dónde está la mente? ¿Dónde está el supremo Vacío trascendente? ¿Dónde está el estado que está más allá de toda esfera, carente tanto de esperanza como*

207 *Loka:* son, por una parte, los mundos celestes superiores, presididos por las divinidades fenoménicas que no son más que sobreimpresiones antropomórficas de la esencia divina, neutra, impasible y sin rostro; y por otra, los mundos subterráneos poblados por sufrientes pecadores y los tremebundos secuaces del rey Muerte. Todos nacen del pensar matizado por deseos y temores propio de la conciencia engañada. Son las proyecciones involuntarias de su dinamismo apasionado y obnubilado.

208 *Laya* es el fin del universo de muchos pisos compuesto de planos superiores e inferiores, junto con el plano de la tierra, que está en el medio; la desaparición de todos ellos, como ilusión fenoménica, en la esencia del ser sin cualidades ni modificaciones, cuando se la experimenta en uno mismo como Yo. ¿Dónde está la fusión del universo, como la de la nieve en el mar?

209 El *samādhi* es el último paso y experiencia del *Yoga:* el ego, con todo lo que contiene, se disuelve en la infinita pureza del Yo, como la luz de una vela se confunde en la brillante, triunfante luz del día, después del alba.

210 *Tri-varga,* "la Tríada de las Provincias Mundanas": 1, *artha:* la búsqueda de posesiones materiales, riquezas, éxito en la política y poder; 2, *kāma:* la búsqueda de la felicidad personal mediante el placer de los sentidos, y 3, *dharma:* el cumplimiento de las obligaciones religiosas y sociales establecidas por el sistema revelado, tradicional, del orden y la ley.

211 *Aṣṭāvakra Saṁhitā* 19, 7-8.

212 Consistente en los cinco elementos.

213 *Indriya,* que están compuestos de la materia sutil de los cinco elementos y perciben las manifestaciones de éstos en el mundo exterior.

de deseo[214]*? ¿Dónde, en realidad, cuando mi verdadero ser no está manchado ni teñido por ningún pigmento*[215]*?*

¿Dónde está el despliegue y la dispersión[216]*? ¿Dónde está la concentración de mi conciencia en un punto*[217]*? ¿Dónde está el despertar a una realidad trascendental y dónde el estado de un ser un tanto no iluminado? ¿Dónde está el regocijo, dónde la depresión, para mí que estoy siempre inactivo?*

¿Dónde está la instrucción? ¿Dónde está el texto sagrado basado en la revelación? ¿Dónde está el discípulo, dónde el maestro?[218]*. ¿Dónde está la suprema meta del hombre, para mí que carezco de características distintivas*[219] *y que estoy pleno de beatitud*[220]*?*

En sus *Enseñanzas espirituales*[221], el Svāmī Brahmānanda resume sucintamente las etapas del sendero del *Vedānta advaita* hacia la realización del *Brahman*. El comienzo es *pūjā* (el culto, tanto exterior como mental): el aspirante se dedica a la "elegida y amada divinidad" *(iṣṭa-devatā)* por medio del pensamiento y también mediante flores, incienso y *pādya* (agua para lavar los pies). Luego sigue la meditación y el *japa* mental (repetición del nombre sagrado sin mover los labios). "En la meditación —dice—, debes pensar que tu *iṣṭa* es una forma resplandeciente. Imagínate que todo brilla por su fulgor. Piensa que ese resplandor no es material y que posee inteligencia. Esta especie de meditación luego se convertirá en una meditación acerca del aspecto informe e infinito de Dios. Al comienzo, el aspirante tiene que ayudarse con la imaginación; más tarde, cuando desarrolle su sentido espiritual, sentirá la presencia de lo divino. Luego, cuando alcance la más alta visión espiritual, se encontrará cara a cara con la Verdad. Entonces será llevado a un reino totalmente distinto, con respecto al cual este mundo de la materia parece ser una mera sombra y, como tal, algo irreal. La mente se pierde, entonces, en el *savikalpa-samādhi* (la visión supraconsciente con pensamiento). Viene luego el *nirvikalpa-samādhi*

214 *Nair-āśya:* el estado que trasciende los pares de opuestos que asaltan al alma; estado que debe ser devotamente buscado.

215 *Nir-añjana:* sin mancha de pintura de ninguna clase, sin rastro de impureza que oscurezca su intrínseca y autorrefulgente claridad.

216 *Vikṣepa:* la difusión de la conciencia por los cinco campos de las experiencias sensibles o por la corriente de los procesos mentales internos.

217 *Ekā'gryam:* el estado de concentración del *yogin*, firmemente enfocado y fijo en el único objeto interno de meditación.

218 *Śiṣya-guru:* el par de opuestos *(dvandva)* más evidente durante el proceso de iluminación.

219 *Nir-upādhi:* "atributo, condición, limitación, peculiaridad", más allá del tiempo, el espacio, la causalidad, las formas enmascaradoras, etcétera.

220 *Aṣṭāvakra Saṁhitā* 20. 1, 9, 13.

221 *Spiritual Teachings of Swāmī Brahmānanda, translated from Conversations and Letters in Bengali,* Mailapūr, Madrās, 1932, págs. 11-12.

(la visión supraconsciente sin pensamiento). Entonces ocurre la realización de lo que está más allá del pensamiento y del habla. En este estado no hay nada que ver, nada que oír. Todo está perdido en el Infinito".

La idea fundamental del *Vedānta advaita* es que la mónada vital o alma encarnada *(jīva)* es, en esencia, el Yo *(ātman)*, el cual, por estar más allá de las apariencias cambiantes, transitorias y fenoménicas de nuestra experiencia empírica, no es otra cosa que el *Brahman*, la única y universal Realidad eterna, que está más allá de todo cambio, que relumbra por sí misma y es siempre libre, y se la define como "una-sin-segundo" *(a-dvitīya)*, "realmente existente" *(sat)*, "puramente espiritual" *(cit)* y "pura beatitud" *(ānanda)*. La mónada vital se equivoca acerca de su verdadero carácter: se considera esclava; pero este error desaparece cuando comienza la realización. La mónada vital *(jīva)* descubre entonces que ella misma es el Yo *(ātman)*. Entonces la esclavitud deja de existir. En verdad, con relación a lo que siempre es libre, los términos "esclavitud" y "liberación" son inadecuados. Solo parecen tener sentido en las etapas preliminares del aprendizaje espiritual, cuando el discípulo aún tiene que hacer el descubrimiento crítico. El *guru* utiliza el término "liberación" sólo en un sentido preliminar, como aplicado a alguien que se encuentra sólo imaginariamente esclavizado.

El antiguo Gauḍapāda, en su célebre comentario a la *Māṇḍūkya-Upániṣad*, expresa la cuestión así: *No hay disolución, no hay comienzo, no hay esclavitud, no hay aspirante, no hay tampoco nadie ávido de liberación, ni alma liberada. Ésta es la verdad última*[222].

Solamente quien ha abandonado la idea de que ha realizado el Brahman –se dice en la obra de Śáṅkara titulada *Upadeśasahsrī*– *conoce el Yo, y ningún otro*[223].

Afirmar el *Brahman* implica afirmar la experiencia de la liberación; afirmar la liberación implica automáticamente afirmar la esclavitud; y cuando se ha sentado este par de opuestos, se sientan también todos los demás pares de opuestos. La ilusión, la ignorancia y el mundo del nacimiento y la muerte quedan así restablecidos y nada se gana. La mente especuladora nuevamente se ha enredado con su propia y sutil red de pensamientos. Pero la fuerza de la paradoja puede quebrar la lógica de esta tenue malla mental, y entonces desaparece la grande y hechicera tradición de las demostraciones esmeradas, como desaparece el esplendor de un arco iris en la

[222] *Gauḍapāda-kārikā* 2. 32. Se cree que Gauḍapāda fue el maestro de Govinda, que a su vez lo fue de Sáṅkara. Una traducción de su comentario *(karikā)*, junto con el comentario de Sáṅkara sobre ese comentario y sobre la *Upániṣad* misma, se encuentra en Swāmī Nikhilânanda, *The Māṇḍūkyopanishad with Gauḍapāda's Kārikā and Sáṅkara's Commentary*, Maisūr, 1936, donde la cita anterior, *kā'rikā* 2. 32, aparece en la pág. 136.

[223] Sáṅkara, *Upadésasahāsrī* 115.

pureza de un firmamento translúcido. Las fórmulas finales, paradójicas, autoaniquiladoras, del *Vedānta advaita* armonizan perfectamente con aquellas de la trascendental "Sabiduría de la otra Orilla" que encontramos en los textos y meditaciones del budismo mahāyāna[224]. Todos concuerdan en que las experiencias, iniciaciones, conquistas y aventuras espirituales que el aspirante encuentra en su camino hacia la meta de la liberación son puramente fenoménicas. Así, por la paradoja, el pensamiento indio superó finalmente su propia pasión obsesiva por la metafísica y la filosofía. El impacto de la experiencia real lograda por la absorción del *yoga* triunfó contra los dispositivos lógicos del camino del conocimiento especulativo *(jñāna-mārga)*. El pensamiento, espejo de la realidad, fue quebrado por la fuerza de la realidad misma cuando la verdad fue realizada, al final del camino de la introspección. Entonces se reconoció que el pensamiento —con todas sus finas distinciones— era solo un horizonte más sutil de la ignorancia, en realidad el más sutil de todos los artificios ilusorios de la *māyā*. Porque la tentación del pensamiento es otra invitación a ceder a la fascinación de la diversidad (ahora representada por ideas individuales que tienden a agruparse en pares de opuestos), en lugar de atravesar la esfera brillante y dinámica de la coherencia lógica y de penetrar en el Uno-sin-segundo.

La fuerza que poseen las concepciones y paradojas del *Vedānta advaita* en la vida y en la historia de la conciencia hindú, y aún hoy, en la civilización de la India moderna, es sencillamente incalculable. Como dice Richard Garbe: "Casi todos los hindúes educados de la India moderna, salvo en la medida en que han abrazado ideas europeas, son adeptos del *Vedānta*; y tres cuartos de ellos aceptan la interpretación que da Śāṅkara de los *Brahma-sūtra*, en tanto el resto se divide según las diferentes explicaciones del sistema ofrecidas por uno u otro de los demás comentaristas[225].

"Entre los comentaristas que disienten con la interpretación de Śāṅkara —continúa diciendo Garbe— y que representan alguno de los puntos de vista filosóficos y religiosos de varias sectas, el más famoso es Rāmā'nuja, que vivió en el siglo XI d. C. Rāmā'nuja, en su exposición (...) introduce (...) concepciones muy afines al punto de vista cristiano, pero extrañas a la verdadera enseñanza vedantina. Según su opinión, las almas individuales no son idénticas al alma suprema —es decir, tal como él la representa, a Dios— sino que son separadas y distintas como en el *Sāṅkhya-Yoga*[226]. La causa de su existencia terrena no es la ignorancia sino el descreimiento; y

[224] Cf. infra, pág. 373 sigs.

[225] Richard Garbe, "Vedānta," en Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XII, pág. 597.

[226] Para una exposición de los sistemas *Sāṅkhya* y *Yoga*, cf. supra, págs. 225-264.

la liberación es la unión con Dios, que no se obtiene por conocimiento sino por el amor creyente *(bhakti)* en Dios[227]." Garbe señala que este punto de vista se aproxima al del conocimiento inferior y al entendimiento preliminar descriptos en el *Vedānta advaita* de Śáṅkara. Es también el de muchas formas populares de culto y creencia budistas.

Es interesante observar que Garbe compara el *Vedānta* modificado de Rāmā'nuja con la concepción del mundo pluralista y dualista de los sistemas *Sāṅkhya* y *Yoga;* porque, en otro sentido, el *Vedānta advaita* de Śáṅkara es también comparable al *Sāṅkhya* y al *Yoga.* El estado incondicionado e ilimitado allende el reino de los opuestos, tal como Śáṅkara lo describe en su "teoría de la manifestación ilusoria" *(vivarta-vāda),* refleja, aunque en una forma superlativamente espiritualizada, el estado tanto del antiguo *kévalin* jaina como el absolutamente desapegado *púruṣa* del *Sāṅkhya.* Como dice el rapsoda de la *Aṣṭāvakra-Gitā*[228]. *¿Dónde está la exultación? ¿Dónde la depresión, para mí, que estoy siempre inactivo* (n í s k r i y a)? Un epíteto como *níṣkriya* ("allende todas las actividades") revive todo el significado del ideal antiguo, no ario, no brahmánico, no védico, indio originario, aunque ahora con el aspecto de una formulación no dual.

De este modo nos vemos llevados a preguntarnos: ¿Ha triunfado el poder de la tierra hasta tal punto que lo que ha recobrado sus derechos en esa misma doctrina que pretende con máxima autoridad representar "el meollo del sentido total de los *Veda (Vedānta)*", no es el sentimiento cósmico de los rapsodas védicos, sino el del pueblo conquistado al cual despreciaron y al que trataron de excluir de su sociedad de "nacidos dos veces"? ¿La pasividad del Yo representado en el *Vedānta* se debe a una influencia de la concepción jaina-sāṅkhya del *jīva-púruṣa* absolutamente pasivo? Si es así, este hecho señala un capítulo oculto, muy interesante e irónico, en la historia de la filosofía y de la civilización de la India.

También sugiere algunas otras cuestiones que deben ser investigadas. Por ejemplo, habría que tratar de ver nuevamente hasta qué punto el Yo como "regente interno" *(antaryāmin)* es realmente activo, según la *Bhágavad-Gītā* y la concepción védica primitiva. ¿Hasta qué punto el *Ātman* es el despreocupado y alejado espectador del proceso vital del individuo, y hasta qué punto es un supervisor activo que todo lo controla? ¿Hasta qué punto es el *Ātman* comparable al Gran Yo del universo *(Ī'śvara)* que, aunque no participa de ningún padecimiento, mantiene juntas todas las cosas e interviene periódicamente en el dinamismo cósmico descendiendo a *él* y actuando así como una especie de inconsciente universal,

227 Garbe, loc. cit., pág. 598.

228 Supra, pág. 355.

como un *buddhi-mahāt*[229] cósmico que no solo es testigo del proceso vital sino que también participa en él? Es decir, ¿tenía el Yo, en tiempos más remotos, una función más parecida a la de la *buddhi,* y su perfecta lejanía y purificación se efectuaban mediante una comparación sistemática con la concepción jaina-sāṅkhya? La *Bhágavad-Gītā* debería ser el punto de partida para otra investigación del concepto más antiguo, más activo, ambivalente, del Yo, en el que la participación se combina milagrosamente con la indiferencia[230].

El brillante Śáṅkara, a quien debemos el *Vedānta advaita* —por lo menos en la forma en que ha permanecido durante los últimos mil años, y en la que prevalece hoy como la filosofía típica y mejor conocida de la India— era no solo un pensador escolástico de primera categoría sino también un poeta notable. Sus versos en alabanza de la Diosa *(Śakti-Māyā-Devī)*[231] se cuentan entre los ejemplos más célebres de la poesía religiosa de la India. Revelan un aspecto sorprendente de su espiritualidad pues, aunque en sus escritos filosóficos rechaza a la *māyā* y pasa inflexiblemente a la inefable trascendencia del *Brahman,* el "Uno-sin-segundo", aquí alaba con devoción al segundo elemento —*Māyā,* Madre del mundo— y con toda sinceridad, expresando el modo de la Divina experiencia dualista en el plano de la *bhakti,* en el cual el devoto se considera y se comprende a sí mismo como criatura y servidor de la divinidad en forma humana:

¡Tú que portas el mundo múltiple de lo visible y lo invisible;
que tienes el universo en Tu vientre!
¡Que cortas el hilo de la comedia que representamos en esta [tierra!]
¡Que iluminas la lámpara de la sabiduría; que traes gozo al [corazón de tu Señor, Śiva!]
¡Oh Tú, Reina Emperatriz de la santa Benarés! ¡Divina Dispen-[sadora de Alimento inacabable!]
¡Dame tu gracia y concédeme limosnas[232]*!*

[229] Cf. supra, págs. 253-257.

[230] *Nota del compilador:* Estas preguntas aparecen entre las notas de Zimmer junto con una breve referencia a Rāmā'nuja, cuya teoría de la efectiva "transformación" *(pariṇāma)* del Brahman en la realidad del mundo, aunque formulada posteriormente a la teoría de Śáṅkara acerca de la "manifestación ilusoria" *(vivarta),* se basa, sin embargo, observa Zimmer, en obras de maestros anteriores —Taṅka, Drámiḍa, Guhadeva, Kapardin y Bhā'ruci— y puede representar un punto de vista preadvaita. Zimmer consideraba estas notas como sugerencias para posteriores proyectos de investigación. La presente sección sobre el *Vedānta* y las que siguen sobre el budismo y el *Tantra,* Zimmer las dejó en borradores muy preliminares.

[231] Un estudio sobre la Diosa se encontrará en Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization,* págs. 189-221.

[232] Estrofa del "Himno a Annapūrṇā" ("la que desborda comida"), tra-

Otros poemas de Śáṅkara trasportan el espíritu, sin embargo, más allá de la esfera del Nombre Sagrado y de la Bendita Forma hasta el umbral mismo de la experiencia del *nirguṇa Brahman*. Estos versos fueron compuestos para servir de meditaciones e impeler o arrastrar a la mente a través de la barrera final del pensamiento. La colección *Meditaciones matutinas (prâtaḥ-smáraṇam-stótram)* comienza con estos versos:

Con el alba evoco la esencia del Yo que brilla con fulgor propio en mi corazón, el cuarto (turīya), *que es la existencia eterna, la pura conciencia espiritual y gloria, la meta y salvación de los «Cisnes Supremos»* [233]. *El ser que considera los estados de sueño, vigilia y sueño profundo: la suprema esencia* (brahman), *ése soy yo. Es indivisible, sin partes; no soy una combinación de los cinco elementos perecederos. No soy ni el cuerpo, ni los sentidos, ni lo que hay en el cuerpo* (ántar-aṅga) [es decir, la mente]. *No soy la función del yo; no soy el conjunto de las fuerzas del soplo vital; no soy la inteligencia intuitiva* (buddhi). *Lejos de esposa e hijo estoy, lejos de la tierra y de la riqueza y de otras cosas de esa clase. Yo soy el Testigo, el Eterno, el Yo íntimo, el Feliz* (śivoham) [frase que sugiere también la idea de: "Yo soy Śiva"]) [234].

Por no conocer la cuerda, la cuerda parece ser una serpiente; por no conocer el Yo, surgen los estados transitorios del aspecto individualizado, limitado, fenoménico del Yo. La cuerda se torna una cuerda al desaparecer la falsa impresión por obra del juicio pronunciado por algunas personas dignas de crédito; por obra del juicio pronunciado por mi maestro no soy una mónada vital individual (jīvonā'ham); *yo soy el Feliz* (Śivo-'ham) [235].

Yo no he nacido. ¿Cómo puede haber nacimiento o muerte para mí?

No soy el agente; ¿cómo puede haber esclavitud o liberación para mí? [236].

Ni odio ni aversión, ni apasionado apego tengo; ni deseo ni engaño. No poseo ni egotismo ni infatuación. No me pertenece ninguna reivindicación del código ritualista de los deberes de la

---

ducido por Swāmi Nikhilānanda, *Self-Knowledge* (*Ātmabodha*), Nueva York, 1946, pág. 185.

233 *Paramahaṁsa:* los ascetas vedantinos, que vagan por el mundo con libertad y sin hogar, son comparados a cisnes o gansos salvajes, porque éstos se encuentran como en su casa en el alto cielo sin rutas lo mismo que en las aguas de los lagos, así como los santos están como en su casa en la esfera informe carente de atributos, lo mismo que en el atuendo del individuo humano, que aparentemente se mueve entre nosotros en la esfera de la esclavitud fenoménica.

234 De la "Meditación" dirigida al *Ātman*.

235 Śáṅkara, *Ātmapáñcaka* 2.

236 Ib. conclusión.

vida (d h a r m a), *ninguna finalidad mundanal* (a r t h a), *ningún deseo de ninguna clase de goce* (k ā m a), *ninguna liberación lograda o buscada* (m o k ṣ a)[237]. *Yo soy Śiva, cuyo ser es la espiritualidad y la beatitud. Yo soy Śiva, el ser siempre pacífico, perfecto,*

Para mí no hay muerte, no hay temor, no hay distinción de casta. No tengo padre, madre, nacimiento, parientes ni amigos. Para mí no hay maestro ni discípulo. Yo soy Śiva ["el Pacífico"], *cuya forma* (r ū p a) *es la espiritualidad y la beatitud*[238].

No soy ni macho ni hembra, y tampoco carezco de sexo. Yo soy el Pacífico, cuya forma brilla con fulgor propio y poderoso resplandor. No soy ni niño, ni joven, ni antiguo; ni soy de casta alguna. No pertenezco a ninguna de las cuatro etapas de la vida[239]. *Soy el Pacífico-Bienaventurado, que es la única Causa del origen y disolución del mundo*[240].

La grandiosa monotonía de estas estrofas (que deben repetirse silenciosa e inexorablemente en las solitarias horas de meditación, como recursos para el serio esfuerzo de quebrar las barreras del juicio; no para ser sensitivamente leídas, en una antología) funciona como un estímulo consciente e intencional dirigido contra el escepticismo y la lógica mundana. Semejante megalomanía sagrada excede los límites de los sentidos. Con Śáṅkara, la grandeza de la suprema experiencia humana se intelectualiza y revela su inhumana esterilidad. Las estrofas deben ser memorizadas y meditadas; uno debe impregnarse con la actitud que ellas instilan. Su paradoja destructora de la mente, osadamente afirmada, indefinidamente repetida, es un instrumento que orienta en el camino hacia la distante orilla de la paz trascendental.

237 Es decir "Las tres finalidades de la vida secular *(trivarga)* no significan nada para mí; pero el ideal supremo, la liberación *(mokṣa)*, que aniquila el sentido de aquélla, es para mí igualmente sin sentido. Si no fuera así, aún estaría enredado en el dinamismo del proceso que conduce a la meta, aún lejos del estado de reposo estático, perfecto."

238 Śáṅkara, *Nirvāṇaśatka* 3 y 5.

Como hemos dicho, al instruir al discípulo, el maestro asume temporalmente el estado de conciencia que todavía está en el campo de los pares de opuestos. Cuando todos los demás opuestos han dejado de influir, aún queda éste de maestro y discípulo, que es el último en desaparecer.

239 Discípulo, dueño de casa, ermitaño, sabio errante; cf. supra págs. 131-135.

240 Śáṅkara, *Nirvāṇamañjarī*.

Capítulo IX

El budismo

1. El conocimiento búdico

El budismo es el único mensaje religioso y filosófico de la India que se ha propagado hasta mucho más allá de las fronteras de su patria. Conquistando el Asia hacia el norte y hacia el este, en esas regiones se convirtió en credo de masas y configuró la civilización durante siglos. Esto tiende a ocultar el hecho de que, en esencia, el budismo sólo se dirige a unos pocos privilegiados. La doctrina filosófica que encontramos en la raíz de los innumerables y fascinantes rasgos populares no es una enseñanza de la que pudiéramos esperar que se convierta en algo fácilmente accesible a todos. En realidad, de las múltiples respuestas que durante millares de años y en todas partes del mundo se han venido ofreciendo como soluciones a los enigmas de la vida, hay que calificar al budismo como la más intransigente, oscura y paradójica.

Los monjes budistas de Ceilán nos dicen cómo —de acuerdo con su tradición— se fundó la Orden del Buddha, el "Despierto"[1]. El gran *yogin* principesco Gáutama Śākyamuni partió en secreto del palacio y del reino de su padre y se dedicó a practicar austeridades durante muchos años, hasta llegar al umbral de la Iluminación absoluta. Sentado entonces bajo el árbol *Bo*, se le acercó para tentarlo el dios Kāma-Māra ("Deseo y Muerte"), el gran mago de la ilusión cósmica[2]. Habiendo vencido al tentador quedándose inmóvil en su introversión, el príncipe experimentó el Gran Despertar,

[1] Una cómoda traducción de los textos pertinentes se hallará en Henry Clarke Warren, *Buddhism in Translations*, Harvard Oriental Series, vol. III, Cambridge, Mass., 1922.

[2] Cf. supra, págs. 168-169

y desde entonces se lo conoce con el nombre de "El Despierto", el Buddha. Absorto en la enorme experiencia, permaneció bajo el árbol *Bo* inmóvil, insensible, durante siete días y siete noches, "experimentado la gloria del Despertar"; luego se levantó como para dejar ese lugar, pero no podía hacerlo. Se colocó bajo un segundo árbol y allí nuevamente durante siete días y noches permaneció sumergido en la corriente de la felicidad del despertar. Por tercera vez, bajo un tercer árbol, un nuevo sortilegio de siete días y noches volvió a absorberlo. De este modo estuvo mudándose de árbol en árbol durante siete semanas, y durante la quinta fue protegido por la caperuza del rey serpiente Mucalinda [3]. Luego del bienaventurado período de cuarenta y nueve días, su gloriosa mirada volvió a dirigirse al mundo. Entonces comprendió que lo que había experimentado estaba más allá de la palabra; todo intento de hablar de ello sería en vano. En consecuencia se decidió a no tratar de comunicarlo.

Pero Brahmā, el Señor Universal de los huidizos procesos vitales [4], en su eterna mirada en la cima del cosmos ovoide, mirando hacia abajo y viendo al Iluminado, advirtió su decisión de no impartir enseñanzas. Brahmā —él mismo ser creado, en realidad la más alta de todas las criaturas— quedó perturbado al conocer que el saber sublime (saber que Brahmā ignoraba) no había de revelarse. Descendió del cenit y con una plegaria imploró al Buddha que se convirtiera en el maestro de la humanidad, el maestro de los dioses y el maestro del mundo creado. Todos estaban sumidos en profundo sopor, soñando un sueño conocido con el nombre de vida despierta de los seres creados. Brahmā suplicó que el verdaderamente Despierto abriera su camino a todos, porque habría algunos, decía el dios, algunos pocos privilegiados, entre los seres engañados, cuyos ojos no estarían cegados por el polvo de la pasión, y éstos entenderían. Así como las hojas de loto que surgen de las oscuras aguas de un lago se encuentran en diversos grados de madurez —algunas con pimpollos aún bajo el agua, otras aproximándose a la superficie, otras ya abiertas, preparándose a beber los rayos del sol—, así también podría haber entre los hombres y los dioses algunos cuantos preparados para oír.

Así, el Buddha fue incitado a enseñar su camino. Vinieron discípulos, una orden cobró forma, y nació la tradición budista. Sin embargo, desde el principio, debido a la naturaleza del problema, la doctrina había sido destinada solo a aquéllos preparados para

3 Cf. supra, págs. 169-170.

4 No el *Brahman*, el inefable trascendente, sino *Brahmā*, el supremo ser creador, que domina el proceso en que se despliega la flor del mundo; cf. supra, págs. 333-335, y Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, índice, s. v. "Brahmā".

oír. No tenía por objeto interferir ni en la vida ni en los hábitos de la multitud ni en la marcha de la civilización. Con el tiempo, inclusive podría llegar a desvanecerse del mundo, haciéndose incomprensible y sin sentido por falta de alguien capaz de recorrer el camino hacia el entendimiento; y esto también sería justo. Dicho con otras palabras: en contraste con los otros grandes maestros de la humanidad (Zarathustra predicando la ley religiosa de Persia, Confucio comentando el sistema restaurado del antiguo pensamiento chino, Jesús anunciando la Salvación del mundo), Gáutama, el príncipe del clan real de los Śākya, recibe adecuadamente el nombre de Śākya-muni: el "sabio silencioso *(muni)* de los Śākya [5]; porque, a pesar de todo lo que se ha dicho y enseñado acerca de él, el Buddha sigue siendo el símbolo de algo que está más allá de lo que puede decirse y enseñarse.

En los textos budistas no hay ninguna frase que podamos atribuir a Gáutama Śākyamuni con autoridad incuestionable. Solo entrevemos la sombra luminosa de su personalidad; pero esto basta para sumergirnos en una atmósfera espiritual única. Pues aunque la India, en su época, medio milenio antes de Cristo, era un verdadero tesoro de saber mágico-religioso —que a nuestros ojos parece una selva de sistemas mitológicos—, la enseñanza del Iluminado no ofrecía una visión mitológica ni del mundo presente ni del que vendrá, y tampoco un credo tangible. Se presentaba como una terapéutica, como un tratamiento o cura para quienes tuvieran suficiente fuerza para seguirlo, es decir, como un método y proceso de curación. Al parecer, Gáutama, por lo menos en su terminología, rompió con todas las costumbres populares y métodos tradicionales de las religiones indias y de la enseñanza filosófica. Ofrecía su consejo de una manera práctica, como médico del espíritu, como si a través de él el arte de la medicina india ingresara en la esfera de los problemas espirituales, ese antiguo y magnífico campo donde, durante siglos, magos de toda índole habían sacado poderes mediante los cuales ellos y sus discípulos se elevaban a las alturas de la divinidad.

Siguiendo el procedimiento médico de su tiempo al inspeccionar un paciente, el Buddha pronuncia cuatro juicios sobre el caso del hombre. Estos juicios se llaman las "Cuatro Nobles Verdades", que constituyen el corazón y el núcleo de su doctrina. La primera: *Toda vida es dolorosa,* anuncia que nosotros, miembros de la especie humana, tenemos mala salud espiritual, y el síntoma de ello es que llevamos sobre nuestras espaldas el fardo del dolor; y esta enfermedad es endémica. Este diagnóstico del hecho no va acompañado de ninguna cuestión acerca de la culpa, pues el Buddha

[5] Cf. supra, pág. 451, nota 39.

no hacía disertaciones metafísicas o mitológicas. Pero inquiría acerca de la causa en el plano práctico, psicológico, pues tenemos, como segunda de las "Cuatro Nobles Verdades": *La causa del sufrimiento es el deseo ignorante* (tṛṣṇā).

Como en la enseñanza del *Sāṅkhya,* aquí también se dice que la raíz de la enfermedad cósmica es un involuntario estado mental común a todas las criaturas. El deseo de la nesciencia, del no-saber *(avidyā),* es el problema: nada menos y nada más. Tal ignorancia es una función natural del proceso vital, pero no es necesariamente imposible desarraigarla, como no lo es la inocencia de un niño. Ocurre simplemente que no sabemos que nos estamos moviendo en un mundo de meras convenciones y que nuestros sentimientos, pensamientos y actos están determinados por ellas. Nos figuramos que nuestras ideas acerca de las cosas representan su realidad última, y así nos encontramos atados por ellas como por la malla de una red. Están arraigadas en nuestra propia conciencia y actitudes: son meras creaciones de la mente; esquemas convencionales y voluntarios de ver las cosas, juzgar y comportarse; pero nuestra ignorancia las acepta en todos los detalles, sin objeción, considerándolas, lo mismo que a sus contenidos, como los hechos de la existencia. Esto —este error acerca de la verdadera esencia de la realidad— es la causa de todos los sufrimientos que constituyen nuestras vidas.

El análisis budista prosigue diciendo que nuestros demás síntomas (los incidentes y situaciones familiares propios de nuestra universal condición de malestar) derivan todos de la falta original. Las tragedias y comedias en las que nos encontramos metidos, que producimos y en las que actuamos, se desarrollan espontáneamente a partir del ímpetu de nuestra más íntima condición de ignorancia. Esto nos echa al mundo limitando nuestros sentidos y concepciones. Deseos y expectativas inconscientes, que emanan de nosotros en forma de decisiones y actos determinados por el sujeto, trascienden los límites del presente; precipitan nuestro futuro y están determinados por el pasado. Heredados de anteriores nacimientos, causan nacimientos futuros; la interminable corriente de vida que nos trasporta es mucho mayor que todos los límites del nacimiento y la muerte individuales. En otras palabras, los males del individuo no pueden comprenderse sobre la base de sus errores; arraigan en nuestra forma humana de vivir, y todo el contenido de esta forma de vida es una combinación patológica de deseos incumplidos, anhelos irritantes, temores, arrepentimientos y dolores. Es razonable que uno quiera curarse de semejante estado de sufrimiento.

Este juicio radical acerca de los problemas que la mayoría de nosotros acepta como concomitantes naturales de la existencia y decide sencillamente aguantar, se encuentra equilibrado en la doctrina del Buddha por la tercera y la cuarta de las "Cuatro Nobles Verdades". Habiendo diagnosticado la enfermedad y determinado

su causa, el médico pregunta si la enfermedad es curable. El pronóstico budista afirma que, en efecto, es posible una cura; y, por lo tanto, nos dice: *puede lograrse la supresión del dolor.* La última de las Cuatro Verdades receta el camino: *El camino es el Noble Óctuple Sendero,* que comprende: concepción correcta, aspiración correcta, lenguaje correcto, conducta correcta, medios de vida correctos, empeño correcto, atención correcta, y contemplación correcta.

El tratamiento completo del Buddha garantiza la extirpación de la causa del hechizo mórbido y del sueño de la ignorancia, y de este modo permite alcanzar un estado de serena y despierta perfección. No hace falta ninguna explicación filosófica del hombre o del universo; solo basta el programa de dietética psíquica recetado por este médico de almas. Pero la doctrina difícilmente puede resultar atractiva a la multitud, porque la mayoría no está convencida de que su vida es tan insalubre como evidentemente lo es. Únicamente quienes no solo quisieran probar sino que en efecto sienten con agudeza una apremiante necesidad de seguir algún tratamiento completo tienen la voluntad y la resistencia necesarias para llevar a cabo una disciplina tan ardua y exigente como la de la cura budista.

Al camino de Gáutama Śākyamuni se lo llama el "sendero medio", porque evita los extremos. Un par de extremos es el de la persecución franca de los deseos mundanales, por una parte, y, por otra, la disciplina severa, ascética, corporal, de algunos contemporáneos del Buddha, como los jaina, cuya austeridad tenía por objeto culminar con la aniquilación del cuerpo físico. Otro par de extremos es el del escepticismo, que niega la posibilidad del conocimiento trascendental, y la afirmación dialéctica de indemostrables doctrinas metafísicas. El budismo esquiva el callejón sin salida de ambas partes y lleva a una actitud que por sí misma conduce a la experiencia trascendental. Rechaza explícitamente t o d a s las fórmulas controvertidas del intelecto por considerarlas inadecuadas para aproximarnos a la paradójica verdad o para expresarla, verdad que reside mucho más allá del reino de las concepciones cerebrales.

Una conversación del Buddha, conservada entre los llamados *Diálogos largos,* enumera una extensa lista de las disciplinas teóricas y prácticas por medio de las cuales la gente domina diversas artes, oficios y profesiones o trata de entender su propia naturaleza y el sentido del universo. Todas son descritas y rechazadas sin crítica, pero con la fórmula: *Tal conocimiento y tales opiniones, si se los domina por entero, conducirán inevitablemente a ciertos fines y producirán ciertos resultados en la vida de uno. El Iluminado es consciente de todas estas posibles consecuencias y también de lo que está más allá de ellas; pero no da mucha importancia a este conocimiento, porque dentro de sí mismo abriga otro: el conocimiento de la cesación, de la discontinuidad de la existencia mundana, del*

completo reposo logrado mediante la emancipación. Tiene perfecta intuición de la manera como nacen nuestras sensaciones con todos sus dulzores y amarguras, y de la manera como escapar por completo de ellos, y del modo en que, desapegándonos de ellos mediante el conocimiento correcto de lo que son, él ha conseguido liberarse de su hechizo[6].

El budismo no concede mucha importancia a los conocimientos que aprisionan a los hombres más estrechamente en la red de la vida, conocimientos que añaden a la existencia un fondo de comodidad material o de interés espiritual. El budismo enseña que el valor atribuido a una cosa se determina por la particular forma de vida desde la cual es considerada y por la personalidad de que se trate. La importancia de un hecho o de una idea varía con el grado de iluminación en que se encuentre el observador, es decir, con su espontáneo compromiso con ciertas esferas de fenómenos y dominios de los valores humanos. La atmósfera y hasta el mundo que lo rodea y lo domina son producidos continuamente por su propia naturaleza inconsciente y lo afectan en la medida en que está entregado a sus propias imperfecciones. Los caracteres de ese mundo y de esa atmósfera son las proyecciones fenoménicas de su estado interior de ignorancia volcado en el reino de la percepción sensible y allí, por así decir, descubierto por un *acto de experiencia* empírica. De aquí que el budismo niegue, finalmente, la fuerza y la validez de todo lo que pueda conocerse.

Un autor tibetano —un Dalai Lama budista— lo expresa así: la sustancia única, que *fundamentalmente* está desprovista de cualidades, parece ser de variados sabores, completamente diferentes, según la especie del ser que la gusta. La misma bebida que para los dioses en su reino celeste es una deliciosa poción de inmortalidad, para los hombres en la tierra será simple agua; y para los atormentados moradores del infierno, un líquido vil y desagradable que aborrecerán tragar aun cuando se sientan torturados por los intolerables dolores de la sed[7]. Las tres cualidades de la única sustancia, o las tres maneras de experimentarla, no son aquí otra cosa que los efectos normales de tres órdenes de *karman*. Los sentidos mismos están condicionados por las fuerzas subjetivas que les dieron origen y los mantienen bajo estricto control. El mundo exterior no es mera ilusión, no debe ser considerado como inexistente; pero sus caracteres de encanto o de repulsión provienen de la involuntaria actitud interna de quien lo ve. Los matices atractivos y las sombras

[6] *Digha-nikāya* 1.

[7] *Nota del compilador:* No he podido localizar la fuente de este pasaje. Compárese, sin embargo, con Candrakīrti, *Prasannapadā* 1. 50-54, en Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāna*, Leningrado, 1927, págs. 131-133.

espantosas que forman su textura son reflejos proyectados por las tendencias de la psique.

En una palabra, vivimos envueltos por los impulsos de los diversos estratos de nuestra propia naturaleza, tejidos en el hechizo de su atmósfera específica. El objetivo que se proponen alcanzar las técnicas de la terapéutica budista es poner fin a este proceso de autoenvolvimiento. El proceso vital es comparable a un fuego que arde. Debido a la involuntaria actividad de nuestra propia naturaleza, tal como funciona en contacto con el mundo exterior, la vida sigue su marcha sin cesar. El tratamiento consiste en la extinción (*nirvāṇa*) del fuego, y el Buddha, el Despierto, es el que ya no arde ni se inflama. El Buddha está muy lejos de haberse disuelto en el no-ser; no es Él quien se ha extinguido sino la ilusión de la vida: las pasiones, los deseos y los dinamismos normales de lo físico y lo psíquico. Como ya no es ciego, no se siente tampoco condicionado por las falsas ideas y deseos concomitantes que normalmente siguen configurando a los individuos y a sus esferas, vida tras vida. El Buddha se da cuenta de que carece de las características que constituyen un individuo sujeto a destino. Así liberado del *karman*, la ley universal, reposa más allá del hado; ya no está sujeto a las consecuencias de las limitaciones personales. Lo que otras personas contemplan cuando miran su presencia física es una especie de espejismo, porque intrínsecamente está desprovisto de los atributos que ellos veneran y que se esfuerzan por obtener.

El arte budista ha tratado de traducir esta paradójica experiencia del Iluminado en ciertas curiosas obras de escultura que representan la escena de la tentación del Buddha. Las feroces huestes de Kāma-Māra, el tentador, pretenden interrumpir las meditaciones del que está por recibir la iluminación, sentado bajo el árbol sagrado. Blanden armas, le arrojan árboles arrancados de cuajo y enormes piedras y tratan por todos los medios de quebrar la calma de su meditación. Por medio de amenazas tratan de hacerle sentir el temor de la muerte, de provocar siquiera un leve impulso de autoconservación, un deseo de apegarse a la perecedera forma de su cuerpo, al que amenazan destruir. Simultáneamente, ante él se despliegan los encantos de la vida con toda su hermosura, representados por mujeres divinas, para que la atracción de los sentidos lo conmueva, es decir, no para que cambie de lugar sino para provocar un mínimo movimiento de voluntad de goce, que equivaldría a hacerlo recaer en la esclavitud de la vida. Pero ambas tentaciones fracasan. Esos poderes en vano tratan de descubrir en su naturaleza alguna falla, algún último resto de temor y deseo. Ni los gestos de amenaza ni los de seducción consiguen tocarlo, porque ha desaparecido de la esfera donde se entrecruzan las corrientes del placer y de la desesperación que constituyen la trama de la existencia. En las esculturas que hemos mencionado, este inexpugnable estado del

que "ya no puede ser alcanzado" se expresa omitiendo la cara del Buddha. En medio del torbellino de las huestes y las cautivantes actitudes de las hijas del tentador, el sagrado asiento bajo el árbol *Bo* está vacío; el Buddha es invisible *(vide lám. IX)*.

El Ex-spirado[8], en los primeros monumentos budistas, nunca aparece pintado con rasgos visibles o tangibles, porque cualquier cosa visible o tangible equivaldría a una descripción, ya como hombre, ya como dios. Entonces, estaría dotado de los rasgos que convienen a seres configurados por las influencias de vidas anteriores, seres que la ley del *karman* ha obligado a tomar formas humanas o celestes. Por su naturaleza, cualquier perfil preciso daría una noción falsa de su esencia, que se encuentra en un plano indescriptible. Un perfil o contorno lo mostraría atado por los sutiles lazos del *karman*, a la esfera de algún conjunto de cualidades limitadoras y transitorias, en tanto que todo el sentido de su ser consiste en que está liberado de síntomas como la ignorancia y el deseo. Al contemplar estas primeras obras de la escultura budista, uno debe pensar que el Buddha se encuentra realmente allí, en el trono de la Iluminación, pero como si fuera una burbuja de vacío. Las marcas de las pisadas en el suelo y un pequeño hueco en el almohadón delatan su presencia, pero ningún rasgo visible puede traducir la esencia de su naturaleza. Los rasgos visibles (la belleza y la magnitud, por ejemplo, el deslumbrante encanto de una divinidad) son los signos de seres corrientes y revelan su *karman*. Pero el Buddha carece de *karman* y, por lo tanto, debe ser traducido sin forma determinable. Ésa es la manera más coherente, más aún, la única perfectamente adecuada, de designar su absoluta emancipación con respecto a la ley que ordena a todos seguir asumiendo los atuendos perecederos de nuevas existencias.

La doctrina del Buddha se llama *yāna*. Esta palabra significa "vehículo" o, más propiamente, "barca (para el trasporte de una orilla a otra de un río)". La barca es la principal imagen empleada por el budismo para traducir el sentido y la función de la doctrina. Esta idea persiste a través de todas las enseñanzas divergentes y antagónicas de las múltiples sectas budistas que se han desarrollado en muchos países durante el largo curso de la magnífica historia de esta doctrina tan diseminada. Cada secta describe el vehículo a su manera, pero, de cualquier manera que lo describa, siempre sigue siendo la barca.

Para apreciar todo el poder de esta imagen, y comprender la razón de su persistencia, tenemos que comenzar por entender que en la vida hindú cotidiana la barca desempeña un papel muy importante. Es un medio de transporte indispensable en un continente

[8] Término inventado por Ananda K. Coomaraswamy, versión literal de *nir-* (ex-) *vāṇa* (espirado) o "apagado de un soplo".

cruzado por muchos grandes ríos, donde prácticamente no hay puentes. Para llegar al destino de casi todo viaje se hace necesaria, repetidamente, una barca de ese tipo, pues la única manera posible de cruzar las anchas y rápidas corrientes es mediante una barca o por un vado. Los jaina llamaban "vado" *(tīrtha)* a su camino de salvación, y los supremos maestros jaina eran, como hemos visto, *Tīrthâṅkara,* "los que producen o proporcionan un vado". En el mismo sentido, el budismo, con su doctrina, proporciona una barca que cruza el impetuoso río del *saṁsāra* para conducir a la distante ribera de la liberación. El individuo es transportado por la iluminación *(bodhi).*

Podemos aprehender más fácil y adecuadamente la esencia del budismo si sondeamos las principales metáforas que utiliza para captar nuestra intuición, que si emprendemos un estudio sistemático de la complicada superestructura y los detalles menudos de su enseñanza. Por ejemplo, basta pensar por un momento en la experiencia real y cotidiana de cruzar un río en una barca, para llegar a la sencilla idea subyacente que inspira las diversas sistematizaciones racionalizadas de la doctrina. Entrar en el vehículo budista —la barca de la disciplina— significa comenzar a cruzar el río de la vida desde la orilla de la experiencia que el sentido común nos proporciona acerca de la no iluminación, la orilla de la ignorancia espiritual *(avidyā),* el deseo *(kāma)* y la muerte *(māra),* hacia la otra orilla de la sabiduría trascendental *(vidyā),* que es la liberación *(mokṣa)* de esta esclavitud general. Consideremos brevemente las etapas reales implícitas en cualquier cruce de un río en una barca y veamos si podemos experimentar ese pasaje como una especie de iniciación, por analogía, en el sentido de las etapas del progreso que realiza el peregrino budista en viaje hacia su meta.

De pie en esta orilla, de este lado del río, esperando que llegue la barca, formamos parte de esta vida, compartiendo sus peligros y oportunidades y todos lo que pueda ocurrir en ella. Sentimos el calor o el fresco de sus brisas, oímos el susurro de sus árboles, experimentamos el carácter de sus gentes y sabemos que la tierra está bajo nuestras plantas. Entre tanto, la otra orilla, la orilla lejana, está más allá de nuestro alcance, es una mera imagen óptica del otro lado de la ancha corriente de agua que nos separa de su desconocido mundo de formas. No podemos imaginar cómo será estar en esa tierra lejana, cómo aparecerá este mismo paisaje del río y de sus dos costas vistos desde el otro lado, hasta qué punto serán visibles estas casas entre los árboles, qué perspectivas se divisarán río arriba y río abajo. Todo lo que está aquí, tan tangible y real para nosotros ahora —estos objetos reales y sólidos, estas formas tangibles— no será más que remotas manchas visuales, efectos ópticos sin consecuencias, sin poder de tocarnos ni para bien ni para mal. Esta misma tierra sólida será una línea visual horizontal columbrada

desde lejos, un detalle de una amplia vista panorámica, allende nuestra experiencia y sin más fuerza para nosotros que un espejismo.

La barca arriba y, al aproximarse al desembarcadero, la miramos con interés. Trae consigo algo del aire de aquella tierra del más allá que pronto será nuestro destino. Pero, cuando estamos entrando en ella, todavía nos sentimos como miembros del mundo al que pertenecíamos y queda aún ese sentimiento de irrealidad acerca de nuestro destino. Cuando levantamos nuestros ojos de la barca y el barquero, todavía la otra orilla es solo una remota imagen, sin más sustancia que antes.

Suavemente la barca se aleja y comienza a deslizarse cruzando las aguas movedizas. En seguida nos damos cuenta de que acabamos de cruzar una línea invisible, más allá de la cual la orilla que queda atrás asume gradualmente la insustancialidad de una mera impresión visual, una especie de espejismo, mientras que la otra orilla, acercándose lentamente, comienza a convertirse en algo real. La antes oscura lejanía se convierte en la nueva realidad y es pronto tierra firme que cruje a nuestro paso —arena y piedra que pisamos al desembarcar—, en tanto que el mundo que dejamos atrás, recientemente tan tangible, se ha convertido en un reflejo óptico carente de sustancia, inalcanzable y absurdo, que ha perdido el encanto que antes tenía para nosotros —con todos sus rasgos, todas sus personas y sucesos— cuando caminábamos por él y nosotros mismos éramos parte de su vida. Además, esta nueva realidad, que ahora nos posee, nos proporciona una vista completamente nueva del río, el valle y las dos costas, una vista muy diferente de la otra y completamente inédita.

Ahora bien: mientras cruzábamos el río en la barca, con la orilla lejana tornándose cada vez más vaga e insignificante —las casas, los hogares, los peligros y placeres se alejaban constantemente— hubo un período en el cual la línea de la costa que teníamos por delante estaba todavía bastante lejos también, y durante ese tiempo la única realidad tangible que nos rodeaba era la barca, luchando intrépidamente con la corriente y flotando precariamente en las rápidas aguas. Los únicos detalles de la vida que entonces parecían muy sustanciales y que mucho nos importaban eran los diversos elementos y accesorios de la barca misma: los contornos del casco y de la borda, el timón y la vela, los diversos cabos y, acaso, el olor del alquitrán. El resto de lo existente, ya fuera lo que estaba adelante o lo que habíamos dejado atrás, no significaba otra cosa que una esperanza animadora y un recuerdo que se desvanece: dos polos de asociación sentimental irrealista, vinculados a ciertos grupos de efectos ópticos muy remotos ya.

En los textos budistas, esta situación de las personas que se encuentran en una barca es comparada con la de los que han tomado pasaje para viajar en el vehículo de la doctrina. La barca es la

enseñanza del Buddha, y los elementos de la barca son los diversos aspectos de la disciplina budista: meditación, ejercicios de *Yoga*, reglas de vida ascética y práctica del autorrenunciamiento. Éstas son las únicas cosas que los discípulos en el vehículo pueden considerar con profunda convicción; esas personas tienen ferviente fe en el Buddha como piloto y en la Orden como borda limitadora (que enmarca, protege y define su perfecta vida ascética) y en el poder conductor de la doctrina. La línea costera del mundo ha quedado atrás, pero la distante línea de la liberación aún no ha sido alcanzada. Los de la barca, entretanto, se encuentran en una peculiar perspectiva intermedia, muy propia de ellos.

Entre las conversaciones del Buddha conocidas con el nombre de *Diálogos medianos* aparece un discurso sobre el valor del vehículo doctrinal. Primero el Buddha describe a un hombre que, como él mismo o cualquiera de sus discípulos, aborrece totalmente los peligros y placeres de la existencia secular. Ese hombre decide abandonar el mundo y cruzar el río de la vida hacia la otra orilla de la seguridad espiritual. Recogiendo madera y juncos, construye una balsa y por este medio consigue alcanzar la otra orilla. El Buddha presenta entonces a sus monjes esta pregunta:

¿Qué opinaríais vosotros de este hombre? ¿Sería sensato si por gratitud para con la balsa que le ha permitido cruzar el río y ponerse a salvo, habiendo llegado a la otra orilla, se aferrara a ella, la cargara sobre sus espaldas y caminara por todas partes llevando su peso?

Los monjes replican:

No, por cierto; el hombre que eso hiciera no sería sensato.

El Buddha prosigue:

¿No sería sensato el hombre que abandonó la balsa (que ya no le servía) a la corriente del río y siguió su camino sin volver la cabeza para mirarla? ¿No es acaso un simple instrumento, que debe arrojarse y desecharse una vez que ha servido a la finalidad para la cual fue construido?

Los discípulos concuerdan en que ésta es la actitud correcta que debe adoptarse ante el vehículo una vez que ha servido a su finalidad.

El Buddha entonces concluye:

De la misma manera el vehículo de la doctrina debe ser arrojado y desechado una vez que se alcanza la otra orilla de la Iluminación (nirvāṇa)[9].

Las reglas de la doctrina están dirigidas a los principiantes y a los discípulos avanzados, pero carecen de sentido para los perfectos. No sirven de nada al verdaderamente iluminado, salvo que, en su papel de maestro, las utilice como medio de sugerir la verdad que ha

[9] *Majjhima-Nikāya* 3. 2. 22, 135.

alcanzado. Por medio de esta doctrina, Buddha trató de expresar lo que había conocido, bajo el árbol, como inexpresable. Podía comunicarse con el mundo mediante su doctrina y así ayudar a sus discípulos inmaturos cuando estuvieran prontos a emprender el camino o a mitad de él. Rebajando el nivel de las palabras hasta la altura de una ignorancia relativa o total, la doctrina puede conmover la mente aún imperfecta pero ardiente; pero no puede decir nada más, nada definitivamente real, a la mente que ha rechazado las tinieblas. Por lo tanto, como la balsa, debe ser dejada atrás una vez que la meta ha sido alcanzada; porque de allí en adelante no puede ser más que una carga incómoda.

Además, no solo la balsa sino también el río se torna vacío de realidad para el que ha alcanzado la otra orilla. Cuando alguien que la ha alcanzado se vuelve a mirar de nuevo la tierra que ha quedado atrás, ¿qué es lo que ve? ¿Qué *puede* ver uno que ha cruzado el horizonte más allá del cual no hay dualidad? Mira, y no hay "otra costa"; no hay torrencial río separador; no hay balsa; no hay barquero; no puede cruzarse el río inexistente. Sencillamente, ha desaparecido toda la escena de las dos riberas y el río. No hay tal cosa para el ojo y la mente iluminadas, porque ver o pensar en algo como si fuera "otro" (una realidad distinta, diferente del propio ser) significaría que aún no se ha alcanzado la plena Iluminación. Puede haber "otra orilla" sólo para gente que aún está en los planos de la percepción dualista: los que están de este lado del río o todavía dentro de la barca y encaminados hacia la "otra orilla"; los que aún no han desembarcado y arrojado la balsa. La Iluminación significa que la engañosa distinción entre las dos costas, como si una tuviera existencia mundana y la otra trascendental, ya no puede sostenerse. No hay un río de renacimientos que corre entre dos costas separadas; no hay ni *saṁsāra* ni *nirvāṇa*.

Así, el largo peregrinaje hacia la perfección a través de innumerables existencias, motivado por las virtudes del autorrenunciamiento y cumplido a costa de tremendos sacrificios del ego, desaparece como un paisaje de sueños cuando uno despierta. La larga historia de heroísmos, las muchas vidas de creciente purificación, la leyenda ilustrada de un desapego obtenido a través de una larga pasión, la santa epopeya del modo de convertirse en salvador —iluminado e iluminador— se desvanece como un arco iris. Todo se vacía, mientras antes, cuando el sueño se desarrollaba paso a paso, con recurrentes crisis y decisiones, la interminable serie de dramáticos sacrificios mantenía el alma continuamente bajo su hechizo. El sentido oculto de la Iluminación es que este titánico esfuerzo de la pura fuerza anímica, esta ardiente lucha para lograr la meta por actos, siempre renovados, de autorrenunciamiento, esta larga y suprema lucha a través de eras de encarnaciones para liberarse de la ley universal de la causalidad moral *(karman)*, carece de realidad. En el umbral de su propia reali-

zación, se disuelve junto con sus antecedentes de vida atrapada en sus propias redes, como una pesadilla con el despuntar del día.

Por lo tanto, para el Buddha hasta la noción de *nirvāṇa* carece de sentido. Está ligada a un par de opuestos y puede emplearse solamente en oposición a *saṁsāra*, el torbellino donde la fuerza vital está hechizada en la ignorancia por sus propias pasiones polarizadas: el temor y el deseo.

El método budista de preparación ascética tiene por finalidad hacer comprender que no hay ego sustancial —ni ningún objeto en ninguna parte— que dure, sino solo procesos espirituales que surgen y amainan; sensaciones, sentimientos, visiones, que pueden ser reprimidas o puestas en movimiento y observadas a voluntad. La idea de la extinción del fuego de la voluptuosidad, la mala voluntad y la ignorancia pierde sentido cuando se ha alcanzado este poder psicológico y este punto de vista; porque el proceso vital ya no se experimenta como un fuego ardiente. Por lo tanto, hablar en serio del *nirvāṇa* como una meta que ha de alcanzarse es simplemente revelar la actitud de alguien que todavía recuerda o experimenta el proceso como un fuego ardiente. El Buddha mismo adopta esa actitud sólo para enseñar a quienes aún sufren y quisieran extinguir las llamas. Su famoso *Sermón del fuego* es una adaptación y de ningún modo la última palabra del sabio, cuya expresión definitiva es el silencio. Desde la perspectiva del Despierto, del Iluminado, verbalizaciones opuestas como *nirvāṇa* y *saṁsāra*, ilustración e ignorancia, libertad y esclavitud, carecen de referencia y de contenido. Por esta razón el Buddha no quiere discurrir sobre el *nirvāṇa*. La irrelevancia de las connotaciones que inevitablemente parecerían desprenderse de sus palabras confundiría a quienes trataran de seguir su misterioso camino. Como están todavía en la barca formada por estas concepciones y las necesitan como medio de transporte para llegar a la orilla del entendimiento, el maestro no negará ante ellos la función práctica de esos términos tan convenientes; pero tampoco les dará importancia discutiéndolos. Palabras como "iluminación", "ignorancia", "liberación" y "encadenamiento", son auxilios preliminares que no se refieren a una realidad última; son meras indicaciones o señales para el viajero, y sirven para indicarle la meta de una actitud que se encuentra más allá de esas oposiciones que ellas mismas sugieren. Habiéndose abandonado la balsa y perdido la visión de las dos riberas y del río que las separa, entonces en verdad no hay ni reino de vida y muerte ni de liberación. Además, no hay budismo; no hay barca, puesto que no hay ni orillas ni aguas intermedias. No hay barca, y no hay barquero; no hay Buddha.

Por ende, la gran paradoja del budismo es que ningún Buddha jamás ha venido a iluminar el mundo con enseñanzas budistas. La vida y misión de Gáutama Śākyamuni no es más que una incomprensión general de parte del mundo no iluminado, útil y necesaria para

guiar el espíritu hacia la iluminación, pero que debe descartarse si —por ventura— la iluminación ha de alcanzarse. Un monje que no consigue desembarazarse de tales ideas, se adhiere con ellas al engaño general y mundano que él mismo cree estar tratando de dejar atrás. Porque, dicho en pocas palabras, mientras se considere al *nirvāṇa* como algo diferente del *saṁsāra,* queda todavía por superar el error más elemental acerca de la existencia. Estas dos ideas reflejan actitudes contrarias del individuo semiconsciente con respecto a sí mismo y a la esfera exterior en la que vive; pero, allende este ámbito subjetivo, carecen de sustantividad.

El budismo —credo popular que ha obtenido reverencia en toda el Asia Oriental— contiene esta atrevida paradoja en su raíz misma; la más asombrosa interpretación de la realidad jamás susurrada al oído de un ser humano. Por lo tanto, todos los buenos budistas tienden a evitar las afirmaciones acerca de lo que existe y de lo que no existe. Su "camino intermedio" se mantiene como tal simplemente señalando que la validez de una concepción es siempre relativa a la posición que uno ocupa en el camino del progreso que lleva de la ignorancia al Conocimiento búdico [10]. Las actitudes de afirmación y de negación pertenecen a seres mundanos que se encuentran en esta orilla de la ignorancia, y a personas piadosas que avanzan en la abarrotada barca de la doctrina. Un concepto como el de Vacuidad *(śū'nyatā)* solo puede tener sentido para un ego que se apega a la realidad de las cosas; para quien ha perdido la sensación de que esas cosas son reales, no puede tener sentido semejante palabra. Y, sin embargo, palabras de esta clase perduran en todos los textos y enseñanzas. En realidad, el gran milagro práctico del budismo es que términos de esa clase, usados con éxito como trampolines, no se convierten en piedras sobre las cuales fundar y erigir un credo.

La mayor parte de la literatura budista que se nos ha hecho accesible y familiar en traducción se ajusta de este modo, pedagógicamente, a la actitud humana general de ignorancia parcial. Tiene por finalidad enseñar y guiar a los discípulos. Bosqueja y señala la ruta por el camino de los Buddha *(buddha-mārga)* presentando la vida del héroe "que marcha hacia la iluminación" *(bodhicarya).* Su posición, por lo tanto, es comparable a la del barquero que invita a la gente de nuestra orilla a subir al bote y cruzar las aguas o que guía a su tripulación en el manejo de la barca durante el pasaje. La otra orilla está representada solo de una manera esquemática y preliminar, solo aludida y atractivamente sugerida para cautivar e inspirar continuamente a los que están todavía hechizados por las ideas de esta costa dualista, hombres y mujeres que tratan de decidirse a abandonarlas o que se hallan en las fatigosas etapas de cruzar hacia un

[10] *Buddhahood,* la esencia o cualidad de ser un Buddha, un Iluminado. *(N. del T.)*

punto de vista absolutamente contrario, que en seguida percibirán como completamente incompatible con lo que esperaban encontrar.

Este interés pedagógico del budismo entraña, inevitablemente, una ocultación de la esencia última de la doctrina. Las afirmaciones introductorias, graduales como son, llevan directamente hacia la meta, pero tienen que ser dejadas atrás; de lo contrario, nunca será alcanzada la misma meta. Quienquiera desee tener alguna idea de la transformación de perspectiva que se busca, tendrá que apartarse de los grandes volúmenes de conversaciones iniciales, cuestionarios, análisis, codificaciones, y retener una rama menos notoria, curiosa y especial de las escrituras budistas, en las cuales se intenta realmente decir algo de la experiencia suprema.

Uno puede muy bien maravillarse de este atrevido experimento, de este esfuerzo por representar la esencia última de una intuición incomunicable por medio de palabras y de conceptos familiares al entendimiento filosófico y piadoso usual. Pero lo asombroso es que este cuerpo sin par de extraños textos esotéricos consigue transmitir efectivamente un vivo sentimiento de la inefable realidad conocida en la "extinción" *(nirvāṇa)*. Se los llama la *Prajñā-pā'ramitā:* "El cumplimiento de la Sabiduría Trascendental" o "La Sabiduría *(prajñā)* que ha pasado a la otra orilla *(pāram-itā)*". Y son una serie de diálogos de lo más curiosos, tenidos en una especie de círculo de conversación entre los Buddha y los Bodhisattva, en su mayoría seres legendarios, salvadores sobrehumanos, que no incluyen ni un solo aspirante meramente humano aún semidesorientado.

Los Iluminados se comportan de una manera que sería más bien chocante y que confundiría al pensador sensato que, por hábito y firme determinación, resolviera mantener sus pies en la tierra. En una especie de conversación en broma, estos Buddha y Bodhisattva se entretienen con proposiciones enigmáticas de la verdad inefable. Se complacen en declarar reiteradamente que no existe el budismo ni la Iluminación ni nada que remotamente se parezca a la extinción del *nirvāṇa;* cada uno coloca trampas para hacer caer a los demás y obligarlos a pronunciar juicios que pudieran implicar, siquiera remotamente, la realidad de tales concepciones. Entonces, muy arteramente, siempre eluden los peligros ocultos y las añagazas hábilmente dispuestas, y todos se echan a reír con una transolímpica carcajada de felicidad, pues la más mínima alusión a una idea de *nirvāṇa* habría revelado algún vestigio de la actitud opuesta, el *saṁsāra,* y del apego a la existencia.

Por ejemplo, en uno de los textos el Buddha hace la siguiente declaración a su discípulo Subhūti: *Quienquiera se encuentre en la barca de los salvadores-que-llevan-a-la-otra-orilla tendrá presente el rescate de todos los seres vivos, conduciéndolos a la liberación-y-extinción en el puro y perfecto* nirvāṇa. *Y cuando, en virtud de esta*

actitud, ha rescatado a todos los seres vivos, a ningún ser en absoluto se ha hecho alcanzar el nirvāṇa.

Tras esta paradójica observación, el Buddha la explica: *¿Por qué, oh, Subhūti, es esto así? Porque si este salvador tuviera la idea de la existencia real de cualquier ser, no se lo podría llamar un perfecto Iluminado. Si pudiera ocurrírsele el concepto de un ser vivo que se reviste sucesivamente de varios cuerpos y transmigra por innumerables existencias, o la idea de una personalidad individual, entonces no se lo podría llamar un Bodhisattva* [un "ser cuya esencia es la Iluminación"]. *¿Y por qué es así? Porque no hay nada ni nadie en el vehículo de los Iluminados*[11].

Otro texto afirma que cierto día, cuando millares de dioses se hubieron reunido para celebrar con una gran fiesta la solemne ocasión en que el Buddha predicó un sermón, todos decían jubilosamente: *"Por cierto, ésta es la segunda vez que la rueda de la verdadera ley ha sido puesta en movimiento en suelo indio; ¡vayamos a observarla!"* Pero el Buddha, volviéndose furtivamente hacia Subhūti, musitó algo que no quería decir a los dioses, porque ellos no alcanzaban a comprenderlo: *Ésta no es la segunda vez que la rueda de la verdadera ley ha sido puesta en movimiento; nada se pone en movimiento, y no se detiene ningún movimiento. Saber justamente eso es la perfecta sabiduría* (prajñā-pā'ramitā), *característica de los seres-cuya-esencia-es-la-iluminación*[12].

Estos textos desconcertantes, con su explícita enseñanza de la Sabiduría de la Orilla Opuesta *(prajñā-pā'ramitā)*, pertenecen a un período posterior de la tradición budista, la etapa llamada de la "*Gran Barca*" o *Mahāyāna*, que enseña que *el sentido* y *meta ocultos* de la doctrina es el conocimiento búdico universal en *todos* los seres. Esta doctrina contrasta con la más antigua, llamada la "Pequeña Barca" o *Hīnayāna*, en la que, aunque se revela una manera eficaz de obtener la *liberación individual*, el logro del conocimiento búdico se considera como una meta alcanzada solo por muy pocos a través de los ciclos temporales. La *Prajñā-pā'ramitā* del *Mahāyāna* tenía por finalidad contrarrestar lo que sus autores consideraban como una fundamental incomprensión, en el *Hīnayāna*, de la esencia misma de la sabiduría del Buddha, incomprensión debida a que se pensaba que la enseñanza preliminar era una expresión de la realización trascendental del Buddha. Al acentuar la importancia del medio, del camino, de las reglas de la orden y de las disciplinas morales del viaje en la barca, se sofocaba la esencia de la tradición en el seno mismo del budismo. El camino del *Mahāyāna*, por su parte, debía reafirmar esta esencia mediante una atrevida y pasmosa paradoja.

11 *Vajracchédikā* 17.

12 *Aṣṭasāhásrikā Prajñāpā'rámitā* 9.

Dicen los textos: *El Iluminado parte en la Gran Barca, pero no hay lugar de donde parta. Sale del universo, pero en verdad no sale de ninguna parte. Su barca está tripulada por todas las perfecciones, y no tiene tripulantes. No encontrará apoyo en nada absolutamente, y encontrará apoyo en el estado de omnisciencia, que le servirá de no-apoyo. Además, nadie jamás ha partido en la Gran Barca; nadie partirá en ella, y nadie parte en ella ahora. ¿Y por qué es esto así? Porque no hay nadie que parta ni hay meta hacia donde parta; por lo tanto, ¿quién ha de partir, y hacia dónde?* [13]

Desde el punto de vista del Iluminado, a las concepciones que constituyen la doctrina comunicada no corresponden realidades últimas. Son partes de una balsa, buena y útil para cruzar un río de ignorancia e indispensable para los discípulos que están en camino, pero carente de sentido para el maestro formado que ya ha realizado el cruce. Reflejan formas de los procesos transitorios de la vida y carecen de sustancia duradera. Conducen a la iluminación, pero son reflejos quebrados, falaces, de su verdad. En realidad son diferentes de las que el iluminado conoce, como la barca o la balsa es diferente de la orilla. Estos conceptos útiles surgen, junto con todas las demás cosas visibles y pensables que nos rodean, de una realidad infinitamente pura, que está más allá de los conceptos, vacía de cualidades limitadoras, indiferenciada, y ajena a la dialéctica de los pares de opuestos a la que sirve de base, así como los cielos y la atmósfera visibles son meras apariencias en el vacío fundamentalmente puro del éter.

Así como, en la vasta esfera celeste, los astros y la oscuridad, la luz y los espejismos, el rocío, la espuma, el relámpago y las nubes surgen, se hacen visibles y vuelven a desaparecer como imágenes de un sueño, del mismo modo debe considerarse todo lo que está dotado de forma individual. Así leemos en uno de los más célebres de estos textos de meditación del *Mahāyāna* [14]. De la materia intangible que impregna el universo surgen formas tangibles como transformaciones efímeras de ella. Pero el hecho de irrumpir a la existencia y desaparecer no afecta la límpida y profunda serenidad del elemento básico, el espacio que ocupan durante el breve hechizo de su existir. Análogamente, los Iluminados, con impávida compostura, observan sus propias sensaciones, sentimientos y otras experiencias del mundo exterior y de la vida íntima, a lo que permanecen ajenos, allende los cambios que continuamente ocurren en ellos, como el calmo éter está más allá de los cambios de las formas en su espacio infinito.

Por lo que atañe al Despierto, la noción de "despertar" carece fundamentalmente de sentido, tanto como la noción de que existe un estado casi onírico que lo precede (el estado de nuestra vida cotidia-

[13] Ib. 1.

[14] *Vajracchédikā* 32.

na, nuestra propia atmósfera y actitud). Es irreal. No existe. Es la vela de una balsa inexistente. Por medio de disciplinas se enseña al *yogin* budista a realizar interiormente la paz que se percibe mirando hacia afuera, al vasto reino etéreo con su sublime despliegue de formas transitorias; y, mirando hacia su interior, a experimentar su propia esencia etérea: el mero vacío, no maculado por ningún proceso mental ni alterado por ningún efecto de los sentidos en su contacto con el mundo exterior. Completamente imbuido de un total alejamiento comparable al de la atmósfera celeste en relación con los diversos fenómenos luminosos y oscurecedores que pasan por ella, alcanza el verdadero significado de la sabiduría trascendental budista, la naturaleza de la visión desde la otra orilla. Llega a saber que fundamentalmente no le ocurre nada a la verdadera esencia de su naturaleza, nada que pueda ser causa de aflicción o de alegría.

El discípulo Subhūti dijo: *Profunda, oh Venerable, es la perfecta Sabiduría Trascendental.*

Y contestó el Venerable: *Abismalmente profunda, como el espacio del Universo, oh Subhūti, es la perfecta Sabiduría Trascendental.*

El discípulo Subhūti agregó: *Difícil de obtener por el Despertar es la perfecta Sabiduría Trascendental, oh, Venerable.*

Y contestó el Venerable: *Por esta razón, oh, Subhūti, nadie la consigue jamás mediante el Despertar*[15].

Y ambos, podemos imaginar, se echaron a reír a carcajadas. La metafísica es aquí el máximo juego del intelecto.

2. Los grandes reyes budistas

Sin duda los rasgos más audaces y originales del budismo son los negativos, es decir, los que ha conseguido omitir. No encontramos aquí el despliegue de enciclopédica omnisciencia que hallamos en los sistemas de los jaina de los *ājīvika*. No hay doctrina de un Yo sustancial en el hombre o de un Yo cósmico como última realidad universal, como la que vemos, de diversas maneras, en el *Sāṅkhya*, el *Veda* y el *Vedānta* y en las disciplinas de la *bhakti*. No hay descripción o definición de ningún estado de beatitud tras la liberación y la muerte, en contraste con los ricos delineamientos de las *Upániṣad*. Y tampoco encontramos inferencias metafísicas o conclusiones ontológicas, pues el método del Buddha era estrictamente psicológico. Los esquemas tradicionales de comparación macrocósmica (según los cuales la estructura del universo y la del organismo humano se toman como manifestaciones paralelas de fuerzas cósmicas divinas) fueron ignorados por el Iluminado, considerando que no conducían a la iluminación y dejando tras de sí toda la carga, o el tesoro, de

[15] *Aṣṭasāhásrikā Prajñāpā'ramitā* 8.

preciosas y complejas intuiciones. En un país donde durante siglos las clases educadas tenían por entretenimiento los debates, las interminables discusiones bizantinas, los torneos lógicos y las demostraciones metafísicas; donde los héroes, aun para la plebe, eran los sabios, los doctores en teología y en metafísica (que, sin duda, recibían tanta recompensa que estaban un poco mimados y llenos de vanagloria), y donde una justa en el estadio retórico ante un público de gente culta era un placer tanto para la corte como para el pueblo (y que, de paso, acarreaba considerable ganancia material al vencedor), Gáutama Śākyamuni, una vez que se decidió a anunciar lo que había encontrado a los pocos suficientemente maduros para comprenderlo, se negó a afirmar nada acerca de los problemas clásicos que se suponía debían ser resueltos por todo maestro.

Sin embargo, su actitud era tan impresionante y su enseñanza tan llena de inspiración, que no solo evitó el desprecio y la oscuridad sino que atrajo una multitud siempre creciente de seguidores no buscados, provenientes de todas las clases y profesiones. Aun al comienzo, ya se observaban brahmanes de las familias más viejas entre los miembros de la Orden, mientras, en siglos posteriores, acaudalados mercaderes (capitalistas de la época posfeudal del bajo medioevo), lo mismo que príncipes y reyes, rivalizaban entre sí para apoyar a la comunidad budista con generosas donaciones [16].

Después de todo, saber muchas cosas no es tan importante; lo que interesa es conocer y practicar la única cosa necesaria, a saber: que se debe abandonar todo aquello a lo cual uno está apegado. En el budismo se enseña y describe con detalles técnicos un camino para alcanzar esa liberación: el Noble Óctuple Sendero. Y además se da la seguridad de que, a su debido tiempo, el progreso por este camino traerá por sí solo las respuestas a todas las cuestiones tratadas por los retóricos populares.

En el curso de los veinticinco siglos que han corrido desde que el Buddha enseñó en los parques y aldeas de la India nororiental, se han hecho muchos intentos para reconciliar su actitud negativa con el insaciable anhelo de filosofar metafísico que caracteriza al espíritu hindú. Por lo general se lo ha conseguido, extrayendo y desarrollando los principios metafísicos implícitos en las enseñanzas y téc-

16 Según una malhumorada reacción ortodoxa, cuando los dioses fueron derrotados en una de sus innumerables batallas cósmicas contra los titanes, buscaron la protección de Viṣṇu, quien, en respuesta a sus plegarias, nació bajo la ilusoria forma de Buddha, por la cual los titanes fueron engañados. Inducidos a abandonar la religión de los *Veda*, perdieron todo poder como guerreros. Desde ese momento la religión del Buddha ha florecido y muchos, infortunadamente, son los herejes que han renegado de las sagradas ordenanzas de los *Veda*. Cf. Teniente Coronel Vans Kennedy, *Researches into the Nature and Affinity of Ancient and Hindu Mythology*, Londres, 1831, pág. 251.

nicas psicológicas. Pero aunque los pensadores posteriores creyeron obligatorio convertir en completo sistema teórico los rudimentarios consejos prácticos de Gáutama, no consiguieron eliminar el misterio central, que permanece más allá del alcance de sus argumentaciones. Así es que, cada vez que al leer sus graves intentos llegamos a un punto en el cual la teorización racional se torna muy paradójica o donde una atrevida fórmula enigmática de pronto prescinde de todo lo que podría esperarse de una mente racional, estos ejemplos deben recordarnos la actitud fundamental del Buddha con respecto a la posibilidad de convencer a alguien, mediante la conversación y la enseñanza, de la verdad que él mismo consiguió sólo mediante la Iluminación.

La metafísica budista y la guerra verbal de las sectas incipientes comenzaron a perturbar la concentración de los discípulos aun antes de la muerte, o *parinirvāṇa* ("el *nirvāṇa* final o perfecto"), del Maestro. Era inevitable que los discípulos que aún no habían sido iluminados discutieran entre sí problemas que el Iluminado se negaba a elucidar. Los *Diálogos* canónicos están llenos de esas sutilísimas cuestiones. Y también hubo luchas acerca de los detalles de la vida monástica. Se dice que el Buddha proclamó: *Monjes, hay en el mundo sólo una cosa que, al nacer, existe para inconveniencia y desventaja de mucha gente, de dioses y de hombres. ¿Cuál es esa única cosa?* le preguntaron. *La disensión dentro de la Orden* —replicó el Buddha—. *Porque en una Orden que ha sido dividida hay luchas recíprocas e injurias recíprocas, desacuerdos recíprocos y deserciones, y en tal Orden los monjes no están contentos y hay diversidad de opinión aun entre los que están contentos*[17].

Se cuenta que un día llegó a oídos del Buddha este complicado informe:

Cierto monje, Señor, ha cometido un crimen que él considera que es un crimen, en tanto otros monjes consideran que ese crimen no es crimen. Luego el monje comenzó a considerar que ese crimen no era crimen, y los otros monjes comenzaron a considerar que ese crimen era un crimen (...) Entonces los monjes expulsaron al monje por negarse a reconocer el crimen (...) Entonces el monje puso de su parte a los monjes compañeros y amigos suyos y envió un mensajero a los monjes compañeros y amigos suyos de todo el país (...) y los partidarios del monje expulsado continuaron apoyando al monje expulsado y lo siguieron.

El Buddha exclamó con pesar: *¡La Orden está dividida! ¡La Orden está dividida!* y pronunció palabras de severa reprimenda contra aquellos que se habían arrogado la facultad de expulsar a su compañero. *No penséis, monjes* —declaró—, *que vosotros debáis pro-*

[17] *Iti-vúttaka* 18. (Traducción de Justin Hartley Moore, *Sayings of the Buddha, the Iti-vuttaka,* Nueva York, 1908, pág. 31).

nunciar expulsión contra este monje o aquel, diciendo: "Resolvemos expulsar a este monje[18]."

Cuando el Buddha murió, las diferencias de partido aumentaron, pero, en general, en la historia del budismo encontramos una impresionante tendencia a tolerar pequeñas —y aun grandes— diferencias de práctica y de opinión, quizá como resultado de las prevenciones del mismo Gáutama contra las disensiones. El Canon pāli de Ceilán dice que inmediatamente después de su muerte cierto monje llamado Subhaddha dijo a sus compañeros: *¡No os apenéis! Nos tenía hartos diciéndonos: "Esto os conviene, esto no os conviene"; pero ahora podremos hacer lo que nos dé la gana, y no haremos lo que no nos dé la gana*[19]. Al oír estas insensatas palabras, el gran monje Kā'śyapa propuso que se convocara a un concilio de hermanos a fin de reiterar y fijar los preceptos del Maestro fallecido. Quinientos *árhat*[20] se reunieron en Rājagṛha (la antigua capital de Mágadha) y durante una sesión que duró siete meses fijaron el *Vinaya* ("disciplina") y el *Dhamma* (en sánscrito: *Dharma*, "ley"). Pero cuando, en conclusión, proclamaron la obra realizada, llegó un célebre monje llamado Purāṇa ("el Antiguo"), con quinientos compañeros, que se negó a adherirse a las resoluciones del Concilio. *La doctrina y la regla disciplinaria han sido muy bien formuladas por los Ancianos* —admitió cortésmente—, *pero la voy a conservar en mi memoria en la forma en que la oí y la recibí de los labios mismos del Bienaventurado.* Y ni los Ancianos ni los que registraron este episodio pronunciaron una sola palabra de repudio contra esta manifestación de independencia[21].

Un segundo concilio registrado en el Canon pāli se supone que se reunió cien (o ciento diez) años después del *parinirvāṇa* del Buddha, en Vaiśālī (la moderna Basarh, en el departamento de Hajipur, perteneciente al distrito de Muzaffarpur de la provincia de Bihār)[22] con el fin de condenar diez prácticas heréticas de los monjes de esa vecindad. No es posible determinar con precisión, por las breves noticias del registro, cuál era la naturaleza de esas prácticas, que allí reciben sencillamente el nombre de "dos dedos", "otra aldea", "domicilio", etcétera[23]; pero parecen haber tenido suficiente impor-

18 *Mahāvagga* 10. 1.

19 *Cullavagga* 11. 1. (Según el resumen dado por H. Kern en su *Manual of Indian Buddhism*, 1896, págs. 101-102.)

20 Un *árhat* es un monje budista que ha alcanzado la Iluminación.

21 *Cullavagga* 11. 11; citado por L. de la Vallée Poussin, "Councils and Synods (Buddhist)", en Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol IV, pág. 181.

22 Ésta es la antigua ciudad cerca de la cual se supone navió Vardhamāna Mahāvira, el último de los *Tirtháṅkara* jaina (cf. supra, pág. 178-179.

23 *Cullavagga* 12.

tancia para dividir la comunidad en dos bandos. El *Dīpavaṁsa* cingalés dice que, después de ser condenados por herejía, los monjes repudiados se retiraron y tuvieron un concilio por su cuenta, que recibió el significativo nombre —aun en los textos ortodoxos del grupo contra el cual estaba dirigido— de *Mahāsaṅgīti* o "Gran Concilio".

Los monjes del Gran Concilio torcieron la enseñanza.
Rompieron las escrituras tradicionales e hicieron una nueva [*recensión,*
un capítulo puesto en un lugar lo pusieron en otro
y tergiversaron el sentido y la doctrina de los cinco Nikāya.
Estos monjes —que no conocían ni lo que se había hablado por extenso
ni lo que se había hablado en compendio, ni
lo que era el sentido obvio ni lo que era el sentido elevado—
pusieron cosas referentes a un asunto como si se refiriesen a otro
y destruyeron gran parte del espíritu ateniéndose a la sombra de la [*letra.*
Rechazaron parcialmente el Sutta *y el* Vinaya, *tan profundo,*
e hicieron otro Sutta *y otro* Vinaya *rivales, de su propia cosecha.*
El compendio Parivāra *y el libro del* Abhidhamma.
la Paṭisámbhidā, *el* Niddesa *y una parte del* Jā'taka,
los dejaron a un lado e introdujeron otros textos en su lugar.
Rechazaron también las conocidas reglas de los nombres y los géneros,
de la composición y del arte literario, y pusieron otras en su lugar [24].

Evidentemente, como señala T. W. Rhys Davids, esta descripción proviene de un grupo que se considera a sí mismo superior; y sin embargo se sienten obligados a dar el nombre de "Gran Concilio" al concilio de sus opositores, "lo cual parece mostrar que el número de sus adherentes no era despreciable [25]". Cada partido poseía su propia versión de los libros comúnmente aceptados y también, al parecer, cada uno tenía sus propias ideas acerca de la esencia de la doctrina. El principal punto de diferencia —escribe el S. Radhakrishnan— entre el sector ortodoxo y el progresista parece haber consistido en el problema de la obtención del Conocimiento búdico. Los *sthávira* [los "ancianos", es decir, los que habían convocado el Concilio de Vaiśālī] sostenían que el Conocimiento búdico era una cualidad que podía adquirirse con la estricta observancia de las reglas del *Vinaya* [la ley canónica tradicional]. Los progresistas sostenían que era un cualidad innata de todo ser humano, y que con

24 *Dīpavaṁsa* 5. 32 sigs., traducido y citado por T. W. Rhys Davids, *Buddhism, its History and Literature,* Nueva York y Londres, 1896, pág. 193.

Los diversos textos mencionados son parte del canon ortodoxo pāli, tal como lo conserva la comunidad budista de Ceylán.

25 Ib., págs. 193-194.

un desarrollo adecuado su poseedor podía elevarse a la jerarquía de *tahā'gata*[26]." Pero toda la cuestión referente a los primeros concilios sigue siendo muy oscura. Hasta se ha pretendido que son inventos de cronistas posteriores, destinados a conferir un aspecto de antigüedad apostólica a los textos ortodoxos del Canon pāli, como si éstos hubieran sido fijados inmediatamente después de la muerte del Buddha y confirmados en solemne concilio un siglo más tarde[27]. Pero, si hubieran sido enteramente inventados, ¿se le habría dado al Concilio opositor el honroso título de "Gran Concilio"? ¿Y se hubiera inventado y registrado el detalle de la intransigencia de Purāṇa y su grupo de quinientos disidentes después de la recitación celebrada en Rājagṛha, haciendo dudar al lector de si, después de todo, la preciosa herencia del Maestro no habría sido mal recogida?

Pisamos terreno más firme en el período del rey Aśoka, nieto de Candragupta a quien ayudó el brillante genio de Cāṇakya Kauṭilya, autor del *Arthaśāstra,* a derrocar a la dinastía Nanda (322 a. C.) y a organizar los estados de la llanura del Ganges, según hemos visto más arriba[28]. Candragupta Maurya llegó al poder cinco años después de la invasión de Alejandro Magno a las provincias del noroeste del subcontinente indio. Fijada su capital en Pāṭaliputra (la moderna Paṭnā), tuvo tanto éxito en su restauración de los estados destrozados por el romántico macedonio, que cuando Seleuco Nicátor (el joven general de Alejandro que fundó la dinastía seléucida de Persia, inmediatamente después de la muerte de Alejandro en 323) intentó recobrar los territorios de la India conquistados, los ejércitos nativos hicieron una demostración tan convincente que el invasor, implorando paz y amistad, cedió el Panjāb y el valle del Kābul a cambio de quinientos elefantes, dio su hija en matrimonio a Candragupta y, en 302 a. C., despachó a Megástenes como embajador a la corte de los Maurya.

Bindusāra, hijo de Candragupta, lo sucedió en el año 297 a. C. y se supone que amplió el imperio hacia el sur, en dirección a Madrás. Por lo demás, reinó pacíficamente y, desde el punto de vista histórico, sin acontecimientos. Sin embargo, su hijo, el rey Aśoka (264-227 a. C.), fue uno de los más grandes conquistadores y maestros religiosos de todos los tiempos.

La conversión del rey Aśoka a la religión budista tiene en Oriente una importancia comparable a la que tiene en Occidente la conversión de Constantino el Grande al cristianismo. Su imperial patronazgo elevó la doctrina, que había comenzado como una serie de

[26] S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy,* Londres, 1923, vol. I, pág. 582. Sobre *Tathā'gata,* cf. supra, pág. 113, nota 49.

[27] R. O. Franke. "The Buddhist Councils of Rājagṛha and Vesāli", *Journal of the Pāli Text Society,* 1908, págs. 1-80.

[28] Supra, pág. 37.

exigentes ejercicios espirituales, a la posición de una religión próspera y popular, muy difundida. Se nos dice que cuando el rey Aśoka instituyó, en lugar de las cacerías reales, la piadosa costumbre de peregrinajes de Estado a los lugares sagrados de la leyenda del Buddha, hizo venir al santo que lo había convertido, para que le sirviera de guía. "El gran abad Upagupta vino de su retiro en el bosque cerca de Máthurā, viajando en barco por el Jamnā y el Ganges con dieciocho mil miembros de la Orden como compañeros. En Pāṭaliputra se unieron al séquito del Emperador y, con una espléndida escolta militar, la procesión imperial partió para el jardín de Lumbīnī. Allí, como todavía lo recuerda una inscripción en la columna erigida por Aśoka, Upagupta señaló el lugar de nacimiento del Buddha diciendo: «Aquí, gran Rey, nació el Venerable. Aquí estaba el primer monumento consagrado al Iluminado; y aquí, inmediatamente después de nacer, el Santo dio siete pasos en el suelo.» Entonces Aśoka hizo reverencia al lugar sagrado, dio orden de que se levantara una columna imperial, distribuyó grandes cantidades de oro, y liberó de impuestos fiscales a la aldea para siempre. En seguida visitaron Kapilavāstu, lugar del gran Renunciamiento, y luego el árbol *Bo,* en Gayā, bajo el cual el príncipe Śākya alcanzó el *nirvāṇa.* Allí Aśoka construyó un santuario, probablemente similar al que ahora existe en ese lugar, y dio generosa limosna a multitudes de mendigos: cien mil piezas de oro, dice la historia. Luego la gran procesión pasó a Sarnāth, el Parque de los Ciervos o bosquecillo sagrado en el cual el Buddha por primera vez proclamó el Dharma, o «hizo girar la Rueda de la Ley», y en seguida fueron a Śrāvastī, el monasterio donde el Buddha vivió y meditó; y luego a Kuśinā'gara, donde falleció o alcanzó la meta del *Pari-nirvāṇa.* En Śravāsti, Aśoka hizo reverencia a los *stūpa* [monumentos-relicarios] de los discípulos del Buddha. En el *stūpa* de Ānanda, el más devoto y querido, se dice que dio un millón de piezas de oro en dádivas, pero en el de Vákkula sólo una moneda de cobre, porque Vákkula no se había esforzado mucho por seguir el Óctuple Sendero ni había hecho gran cosa por ayudar a sus prójimos [29]."

Se dice que el rey Aśoka sostuvo a sesenta y cuatro mil monjes budistas; se le atribuyen ochenta mil *stūpa,* así como innumerables monasterios. Levantó columnas monumentales por todo el imperio e hizo grabar en ellas edictos didácticos. Envió misioneros "hasta los límites más alejados de los países bárbaros", a "mezclarse entre los infieles" tanto dentro del reino como "en los países extranjeros, enseñando cosas mejores". Aprovechando las relaciones con el Occidente, que se habían mantenido desde la llegada de Megástenes a la corte de Candragupta, Aśoka envió maestros del *Dharma* búdico a

[29] Cf. E. B. Havell, *The History of Aryan Rule in India from the Earliest Times to the Death of Akbar,* Nueva York, s. f., pág. 97.

Antioco II de Siria, a Ptolomeo II de Egipto, a Magas de Cirene, a Antígono Gonatas de Macedonia y a Alejandro II de Epiro[30]. Es difícil apreciar la importancia de este gesto budista hacia el Occidente[31], pero en el Oriente las misiones de Aśoka marcan una época decisiva de cambio espiritual.

El rey tampoco limitó su beneficencia a la comunidad budista. *Su Sagrada y Graciosa Majestad* —dice uno de sus edictos dedicados al tema de la tolerancia— *hace reverencia a los hombres de todas las sectas, ya sean ascetas o padres de familia, mediante regalos y diversos honores. Sin embargo, Su Sagrada Majestad no se interesa tanto por los regalos o por las reverencias exteriores sino más bien porque aumente lo esencial en todas las sectas. El aumento de lo esencial asume varias formas, pero su raíz está en contener la palabra, es decir: no se debe hacer reverencia a la propia secta despreciando la de otros sin razón. El desprecio sólo se justifica en ciertas ocasiones, porque las sectas de los demás merecen reverencia por una razón u otra (...) Por lo tanto, la concordia es meritoria, es decir: escuchar y escuchar de buen grado la ley de la piedad tal como la aceptan los demás. Porque Su Sagrada Majestad desea que los adherentes de todas las sectas escuchen mucha enseñanza y se atengan a sana doctrina*[32].

El rey dio un ejemplo práctico de su piedad para con los seres vivos proporcionando a sus súbditos un reino de paz que se aproximaba al ideal del *Cakravartin* regente del mundo[33]. Sus dominios comprendían la mayor parte de la India propiamente dicha, así como Afganistán al sur del Hindū Kush, Baluchistán, Sind, el valle de Kashmīr, Nepal y el Himālaya inferior. Por todas partes se mantenían las carreteras, con posadas y fuentes protegidas a intervalos regulares. La historia cuenta también que había huertas de frutales y avenidas arboladas, graneros públicos y auxilio médico para los seres humanos y los animales, funcionarios especiales para evitar prisiones o castigos injustos, para ayudar a los padres con familia numerosa y prestar atención a los ancianos, y cortes de justicia abiertas a todo el mundo; también dice que el Emperador mismo acudía siem-

[30] Se conserva el testimonio en el Edicto supestre de Aśoka nº XIII. Cf. Vincent A. Smith. *The Edicts of Aśoka.* Londres, 1909, pág. 20 (se trata de un libro sumamente raro, del cual se imprimieron sólo cien ejemplares. Revisa las traducciones dadas por el autor en su volumen anterior, *Aśoka, The Buddhist Emperor of India,* Oxford, 1901).

[31] Cf. J. Kennedy, "Buddhist Gnosticism, the System of Basilides", *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1902, págs. 377-415.

[32] Edicto rupestre del rey Aśoka, nº XII; cf. Smith, op. cit., pág. 17.

El santuario excavado en la roca, que hemos tenido ocasión de mencionar, supra, pág. 212, lleva una inscripción dedicatoria de Aśoka.

[33] Cf. supra, págs. 109-115.

pre y en todas partes a atender solícitamente a los asuntos del pueblo, *aunque yo esté cenando, o en las cámaras de las damas, o en mi dormitorio, o en mi gabinete, o en mi coche, o en los jardines del palacio* [34]. Abundantes edictos dirigidos a las masas inculcaban devoción, amor paternal y filial, caridad, pureza de pensamiento, autodominio, generosidad para con los amigos, conocidos y parientes, y hacia los brahmanes lo mismo que hacia los monjes y monjas budistas. Se establecieron reglas para proteger a los animales y a los pájaros; no había que incendiar bosques, ni siquiera la paja "que contuviera seres vivos". En la mesa imperial no se servía ningún alimento animal, y el rey mismo, aun cuando gobernaba el mayor imperio del mundo en esa época, adoptó y practicó fielmente los votos monásticos [35].

La misión más importante de Aśoka fue la que llevó la enseñanza budista al gran reino isleño meridional de Ceilán. El partido proselitista estaba encabezado por Mahendra, hermano menor del rey (según otra versión, su hijo), que muy pronto fue seguido por la princesa monja Saṅghamittā, hija del rey, que llevó consigo una rama del sagrado árbol *Bo*, el cual, una vez plantado, creció y hasta hoy sigue creciendo en Anurādhapura.

En Ceilán, alrededor del año 80 a. C., el primitivo canon budista fue puesto por escrito. El *Mahāvaṁsa* cingalés dice que *en tiempos remotos los monjes más cultos transmitían oralmente el texto y el comentario de los tres* Piṭaka, *pero como notaron que la gente se apartaba de la enseñanza ortodoxa, los monjes se reunieron a cambiar ideas; y para que las verdaderas doctrinas pudieran perdurar, las escribieron en libros* [36]. Este *corpus* de literatura sagrada —a menudo citado como Canon pāli— se conserva, probablemente sin mucha alteración, hasta hoy. Comparándolo con las citas que figuran en los monumentos grabados en piedra por el rey Aśoka, se comprueba que por lo menos una parte considerable es hoy lo mismo que era en ese siglo. Pero esto no basta para apoyar la tesis ortodoxa de que el canon fue fijado en su forma actual en el "Primer Concilio", en Rājagṛha, poco después de la muerte del Buddha. Ānanda K. Coomaraswamy ha escrito que "algunas partes de los textos casi seguramente se remontan hasta un período anterior y registran las palabras y la doctrina de Gáutama tal como las recordaban sus discípulos inmediatos (. . .) Sin embargo (. . .), la Biblia budista, como la cristiana, consiste en libros compuestos en diferentes épocas y muchos o la mayoría de los libros son compilaciones de materiales debidos a muchos autores y de varios períodos [37]."

[34] Edicto rupestre VI; cf. Smith, op. cit., pág. 12.

[35] Cf. Havell, op. cit., págs. 89-103, y Smith, op. cit., passim.

[36] *Mahāvaṃsa* 33.

[37] Ananda K. Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, Nueva York, 1916, pág. 262.

Sin embargo, por su espíritu, los libros del Canon pāli ciertamente preceden al gran movimiento popular que vemos en pleno desarrollo en tiempos de Aśoka, con sus imperiales patronazgos; peregrinaciones y veneración de santuarios, y monumentos religiosos profusamente esculpidos. Un hecho notable, que habla elocuentemente en favor de la gradual transformación de la religiosidad budista durante el período, casi indocumentado, que corre entre la muerte del Iluminado y la conversión del rey Aśoka, es la importancia que se da en las descripciones grabadas en piedra por Aśoka no ya al ideal de *nirvāṇa* sino al de *svarga:* la salvación celeste como recompensa por el buen comportamiento en el mundo actual: *Que toda la alegría esté en el esfuerzo* —afirma el rey—, *porque eso sirve tanto para este mundo como para el otro* [38]. *El ceremonial religioso no es temporal; pues, aun si no consigue alcanzar el fin deseado en este mundo, seguramente engendra mérito eterno en el otro* [39]. *¿Y por qué brego yo? No por otro fin que por éste: para poder pagar mi deuda a los seres animados, para que, haciendo felices a algunos aquí, puedan ganar el cielo en el otro mundo* [40]. *Hasta el hombre pequeño, si lo quiere y se esfuerza, puede obtener para sí mucha gloria celestial* [41]. Y también: *Su Majestad no piensa que nada tenga mucha importancia, salvo lo que concierne al otro mundo* [42].

Ésta es la actitud de la *bhakti*, y apunta a un profundo cambio, al menos en el estilo de la e n s e ñ a n z a de la doctrina. El arte budista, que súbitamente aparece en la época de Aśoka, pinta multitudes de divinidades de la tierra, dioses y diosas, reyes y reinas serpientes, ninfas arbóreas y animales piadosos, que rinden homenaje a los diversos santuarios consagrados de la comunidad budista, los guardan, se regocijan por la Iluminación del Buddha y se manifiestan en general a los fieles en actitudes de devoción. Altares, *stūpa*, árboles sagrados, acontecimientos milagrosos, episodios de "vidas anteriores" del Buddha, procesiones de clérigos, y todo el aparato clásico del culto popular, están vivamente representados en la escultura y en los retratos que pintan de pie a los acaudalados donantes y a sus esposas, mirando con reverencia sus propias donaciones. Al Iluminado mismo nunca se lo representa en estos monumentos; como hemos observado [43], el lugar de su presencia está vacío o se lo simboliza con las marcas de los pies del Buddha, la Rueda de la Doctrina, el árbol *Bo* o algún otro signo familiar. Es claro que la actitud que ha llegado a prevalecer difícilmente pueda derivarse directamen-

38 Edicto rupestre XIII; Smith, op. cit., pág. 21.
39 Edicto rupestre IX; Smith, op. cit., pág. 15.
40 Edicto rupestre VI; Smith, op. cit. pág. 12.
41 Edicto rupestre menor I (texto de Rūpnâth); Smith, op. cit., pág. 3.
42 Edicto rupestre XIII; Smith, op. cit. págs. 20-21.
43 Cf. supra, págs. 369-370.

te de las enseñanzas del Maestro registradas en el canon. En una de las inscripciones grabadas en la roca leemos: *En lugar del sonido del tambor de guerra, se oye el sonido del tambor del Dharma, mientras se despliegan ante el pueblo maravillosos espectáculos de procesiones de carros, elefantes, iluminaciones y similares*[44].

Y sin embargo se nos dice que el rey Aśoka, bajo cuyo imperial patronazgo prosperaron estos tipos de devoción popular, tomó medidas para suprimir la herejía y zanjar las disputas sectarias. Como lo recuerda el *Mahāvaṁsa: Los herejes adoptaron la toga amarilla con el fin de participar de sus ventajas; cada vez que tenían alguna opinión propia, la proclamaban como doctrinas del Buddha; actuaron según su voluntad propia, y no según lo que era justo*[45]. Aśoka dice que decretó la expulsión de ciertos monjes y monjas[46] —"haciéndolos vestir de blanco" [es decir, de laicos]— y, según afirma una tradición budista al respecto, convocó un concilio general de la Orden en Pāṭaliputra, en el décimoctavo año de su reinado, para aclarar algunos puntos doctrinales en disputa, reforzar las reglas de disciplina monástica y defender la fe contra los ataques de la herejía. Aparentemente, no podemos concluir que debido a que el camino del *jñāna* (el método de los monjes) ahora era suplementado por la vía de la *bhakti* (el método de la comunidad laica), se permitía que los principios budistas fundamentales desaparecieran de la vista de quienes estaban preparados para aceptarlos y comprenderlos.

En realidad, en los sermones del Buddha mismo hay un precedente del crecimiento y desarrollo de una comunidad de budistas laicos, dedicada a las disciplinas de la religión secular; en ellos se cuenta cómo el Iluminado permaneció en vidas anteriores, como laico, en el mundo y cómo mediante obras de caridad se obtienen los tradicionales premios en el cielo. *"He aquí que yo, en verdad, oh monjes* —dijo el Bienaventurado— *me convertí en Sakkra* [Indra], *señor de los dioses, treinta y seis veces; muchos cientos de veces fui rey, Monarca Universal* (Cakravartin), *rey justo, victorioso en las cuatro direcciones, manteniendo la seguridad de mis dominios, dueño de las siete joyas. Ahora bien, ¿cuál fue la doctrina de esa región y reino? Esto es lo que pensé de ello, oh monjes: «¿De qué acto mío es esto el fruto? ¿De qué acto mío es el resultado, por el cual yo ahora he cobrado tanta prosperidad y tanto poderío? Verdaderamente es el fruto de tres actos míos, es el resultado de tres actos míos, por lo cual yo ahora tengo tanta prosperidad y tanto poderío: los tres actos son: Caridad* (dāna), *Autodominio* (dama) *y Autocontrol* (sáññama).»

[44] Edicto rupestre IV; Smith, op. cit. pág. 9.

[45] *Mahāvaṃsa* 38-39.

[46] L. de la Vallée Poussin, "Councils and Synods (Buddhist)", en Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. IV, pág. 184.

Así habló el Bienaventurado, y luego dijo lo siguiente:

Hay que aprender la virtud que es de amplia meta,
y que tiene la facultad de la Felicidad,
y hay que dedicarse a la Caridad,
al comportamiento tranquilo y a pensamientos de Amistad.
Habiéndose dedicado a estas tres virtudes,
que dan razón de felicidad,
el hombre sabio gana el mundo de la felicidad,
un mundo totalmente libre de aflicción.

Exactamente así habló el Bienaventurado; así lo he oído [47].

Durante los primeros años de su reinado, y antes de convertirse a la fe, el rey Aśoka había dirigido una campaña de conquista militar contra el poderoso reino vecino de Kaliṅga. Cien mil enemigos fueron muertos, cincuenta mil tomados cautivos, y muchísimos perecieron de hambre y enfermedad. En otras palabras, el rey era entonces igual a uno de esos que nos presentan los anales de la cristiandad y del paganismo, un hombre a través del cual el *Matsya-nyāya,* la ley de los peces [48], actúa sin cesar. Inmediatamente después de aceptar la nueva fe, sin embargo, hizo grabar en piedra un edicto único en la historia del hombre; único no por lo que dice (pues muchos reyes han dado a publicidad piadosas proclamas) sino porque por el resto de la vida del rey no volvió a oírse el tambor de guerra. *Después de anexar a Kaliṅga* —declara la inscripción—, *Su Sagrada Majestad comenzó a proteger celosamente al Dhamma, a amar ese Dhamma y a enseñarlo. Así surgió el remordimiento de Su Sagrada Majestad por haber conquistado a Kaliṅga, porque la conquista de un país previamente libre significa matanza, muerte y cautiverio del pueblo (...). Así, de toda la gente que fue abatida o ejecutada o llevada en cautiverio entonces en Kaliṅga, aun si una centésima o una milésima parte hubiera de correr la misma suerte ahora, sería causa de pesar para Su Sagrada Majestad. Además, si alguien le hace mal, Su Sagrada Majestad cree que debe soportarlo hasta donde sea soportable (...) Su Sagrada Majestad desea que todos los seres vivientes tengan seguridad, autodominio, tranquilidad de ánimo y alegría (...). Y con esta finalidad se ha escrito este piadoso edicto, con el fin de que los hijos y nietos que yo pudiere tener no consideren su deber emprender nuevas conquistas. Si, acaso, emprenden una conquista por las armas, deben complacerse en la paciencia y la gentileza, y considerar que la única conquista verdadera es la que se consigue mediante la piedad. Eso sirve tanto para este mundo como para el otro. Que todo*

[47] *Iti-vúttaka* 22 (traducido por Justin Henry Moore, op. cit. págs. 35-36).
[48] Cf. supra, págs. 40 y 102-103.

el gozo esté en el esfuerzo, porque eso sirve para este mundo y para el otro [49].

Sin embargo, las leyes generales de la historia no habían sido todavía abolidas; el imperio de Aśoka se desintegró poco después de su muerte. Unos cincuenta años después de su deceso, el último de sus sucesores, Bṛhádratha, fue asesinado por su propio comandante en jefe en ocasión de una revista de las fuerzas [50] y subió al trono una nueva familia, no budista, procedente de la región de Ujjain (que había sido, precisamente, uno de los dominios de los Maurya). Puṣyamitra, el asesino de Bṛhádratha y fundador de la nueva dinastía hindú de los Śuṅga, soltó un caballo, preparándose para un clásico sacrificio védico, dejándolo vagar a su antojo por el reino acompañado por cien jóvenes príncipes guerreros. Pero en cierto lugar, a mitad de camino hacia el Panjāb, un escuadrón de caballería griega aceptó el desafío del simbólico corcel errabundo [51]. Los europeos fueron puestos en fuga y se ejecutó el sacrificio imperial hindú; pero la presencia de incursores griegos bastaba para indicar lo que sucedía hacia el oeste. Los gobernadores provinciales griegos postalejandrinos habían vuelto a penetrar en las regiones que Candragupta había devuelto a la dinastía helenística seléucida de Persia, y esos gobernadores —Demetrio, Eucrátides y sus dinastías— ahora batallaban entre sí. Las monedas que acuñaron conservan hasta hoy sus retratos de vigorosas cabezas mediterráneas. Y, en apariencia, eran generosos con su patria adoptiva, pues oímos hablar de un embajador griego ante la corte de los Śuṅga en Vídiśā, llamado Heliodoro, devoto de Viṣṇu [52], mientras que en las monedas de Demetrio (joven rey y conquistador cuyo imperio indio en un momento fue más extenso que el de Alejandro) se ve su intrépido rostro coronado por un gorro real con forma de cabeza de elefante. Los invasores identificaron a Indra con su propio Zeus, a Śiva con Dioniso, a Kṛṣṇa con Heracles, y a la Diosa Padmā ("Loto") con Artemisa; una de las más célebres escrituras budistas pāli no canónicas lleva el título de *Las cuestiones de Milinda* [53] y narra las conversaciones religiosas de un rey griego llamado "Milinda" (Menandro, *ca* 125-*ca.* 95 a. C.) con el monje budista Nāgasena. Algunas de las monedas de Menandro (que hoy forman colecciones en los museos) llevan la Rueda de la Ley búdica; y el relato que hace Plutarco de la distribución de sus cenizas después de su muerte, que evoca la leyenda de la distribución de las cenizas del Buddha, parecería indicar que si el rey griego

[49] Edicto rupestre XIII; citado por Coomaraswamy, op. cit., pág. 183.

[50] *Harṣacárita;* citado en *Cambridge History of India,* vol. 1, pág. 518.

[51] Kālidāsa, *Mālavikāgnimitra;* citado en *Cambridge History of India,* vol. 1, pág. 520. Sobre el sacrificio del caballo, cf. supra, págs. 114-115.

[52] *Cambridge History of India,* vol. I, pág. 558.

[53] *Milindapañha,* Sacred Books of the East, vols. XXXV-XXXVI.

no era él mismo efectivamente miembro de la Orden budista, por lo menos era un benefactor tan grande que la comunidad lo consideraba como uno de los suyos.

Pero este promisorio idilio matrimonial de Oriente y Occidente no estaba destinado a durar, porque en el momento mismo en que comenzaba, cuando Demetrio irrumpía en la India, remotos sucesos ya preparaban las circunstancias de su terminación. Un grupo de hunos, recorriendo el país entre las regiones meridionales de la Gran Muralla de China y las cumbres del Nan Shan, desalojaron y lanzaron en una larga migración hacia el oeste al pueblo conocido en la historia china con el nombre de los *yüe-cheh*. Esta migración duró unos cuarenta años (*ca.* 165-125 a. C.), causando grandes cambios de población por toda la vecindad de Sin-kiang; se hicieron nuevas presiones contra las fronteras de la provincia griega de Bactriana, las defensas cayeron, y las salvajes tribus de escitas, empujados desde la retaguardia por los *yüe-cheh*, las atravesaron. Primero los escitas (en sánscrito, *śaka)*, luego los *yüe-cheh* mismos, se hicieron cargo, una tras otra, de las provincias griegas de Bactriana, Afganistán, Balūchistán, el Indo inferior, y el Panjāb. Durante el breve lapso de su pausa en la Bactriana, las cinco tribus de los *yüe-cheh* estuvieron bajo la conducción de la más poderosa, la de los Kuṣāna; en seguida presionaron hacia el este, mucho más allá de los límites de la India helenística, atravesando toda la extensión de la llanura del Ganges y ensanchándose hacia el sur en dirección a los montes Vindhya.

Kaniṣka *(ca.* 78-123 d. c.) el más grande de estos reyes Kuṣāna, pertenecía originariamente a alguna tradición no budista (quizás al brahmanismo o el zoroastrismo); pero, lo mismo que Aśoka, se convirtió al Evangelio búdico. Como Aśoka, fue generoso patrono de la Orden y, como él, se preocupó por regularizar los textos. Una muestra de la generosidad de su reinado es el hecho de que bajo su protección surgió y alcanzó madurez una de las primeras escuelas de arte budista (la escuela de Gandhāra), cuyos artesanos provenían de Grecia; pero los sátrapas de sus provincias meridionales eran descendientes de aquellos mismos príncipes escitas *(śaka)* cuyo dominio había sido destruido por los Kuṣāna[54]. Las conquistas de Kaniṣka abrieron nuevamente las rutas terrestres hacia el Imperio romano; una embajada de la India visitó a Trajano después que éste entró en Roma en el año 99 de nuestra era. También las carreteras septentrionales que conducían a China (las rutas de caravanas por el Turquestán) se mantenían despejadas para el comercio indio. Punto decisivo de todo el mundo civilizado en una de las épocas más poderosas de la historia —la China de los Han por el este y la Roma imperial por el oeste—, el imperio budista de los monarcas Kuṣāna floreció durante un período paralelo al que contamos en Occidente

[54] *Cambridge History of India*, vol. I, pág. 585.

desde que César cruzó el Rubicón hasta el comienzo de la decadencia de Roma bajo los tiranos militares (Maximino y los demás). Los Kuṣāna fueron derrocados en 236 d. C.

Pero en el curso de un siglo surgió en Mágadha una brillante dinastía nativa (la dinastía Gupta, 230 - *ca.* 530 d. C.)[55] y así nació la llamada Edad de Oro del arte religioso indio, budista e hindú (inspirado por los profundos logros psicológicos de los *Tantra*), en un fabuloso mundo de paz, civilizado refinamiento, tolerancia universal y prosperidad general. Una vez más, el ideal del *Cakravartin* parecía haber sido casi alcanzado.

3. Hīnāyana y Mahāyāna

La vida de las aldeas indias sufría pocas modificaciones con el surgimiento y la caída de las dinastías. Los conquistadores —aun los griegos, tan satisfechos de sí— pronto reconocieron las virtudes de la forma nativa de civilización. Alejandro adoptó como *guru* al santo jaina Kálanos, a quien invitó a ocupar el lugar que había dejado vacante el viejo tutor de su niñez, Aristóteles; y bajo los reyes guerreros Kuṣāna el arte y la filosofía budistas iniciaron un nuevo período, muy bien documentado. La escultura de Gandhāra, budístico-helenística, así como el arte nativo, budista-jaina, de Máthurā, contemporáneo del anterior pero más espiritual y vigoroso, dan elocuente prueba de que bajo la protección de sus señores extranjeros los sistemas religiosos indios continuaban evolucionando. La tradición da testimonio de que en el gran concilio budista reunido por Kaniṣka (el "Cuarto Concilio Budista", que según algunos datos tuvo lugar en Jalandhār, en el Panjāb oriental, según otros en Kuṇḍalavana, en Kashmīr), estuvieron presentes no menos de dieciocho sectas budistas. Se ha cuestionado la autenticidad de los informes de este concilio[56]. Sin embargo, muchas series de datos ponen en evidencia que alrededor de esa época tuvo lugar un cambio en las enseñanzas budistas. Las prácticas religiosas de la *bhakti*, que ya eran notorias en el arte popular y en los edictos imperiales del reino de Aśoka, comenzaron a recibir el deliberado apoyo de los filósofos budistas. Una literatura canónica budista en sánscrito (no ya en pāli, lengua del

[55] La penetración de los hunos en las provincias del noroeste, alrededor del año 480, quebró el pacífico encanto del reino Gupta. La dinastía conservó el trono hasta comienzos del siglo VIII, pero desde la muerte de Bālāditya, alrededor de 530, no ejerció ya influencia general. El centro de gravedad de la cultura hindú se trasladó por un tiempo hacia el sur, donde pasó por los períodos de los Cāluyka del Dekkan (550-753) y los Pállava de Kañjī'veram (alrededor de 400 - 825).

[56] Cf. de la Vallée Poussin, loc. cit., pág. 184.

Canon anterior preciosamente conservado en Ceilán), que data del período de Kaniṣka, sostiene la concepción (ya representada en el arte popular budista) de que el Buddha debe ser reverenciado como un ser divino, y, además, que muchos Buddha (del pasado y del futuro) auxilian al devoto en su esfuerzo por alcanzar el Conocimiento búdico latente dentro de él. Pues mientras que la concepción ortodoxa anterior había representado como meta la iluminación individual (el estado de *árhat*), que solo podía obtenerse mediante una imitación literal de la rigurosa renuncia del mundo que había realizado el príncipe y monje Gáutama Śākyamuni, la nueva enseñanza decía que el Conocimiento búdico (el estado de un Redentor del Mundo) es el fin propio del hombre, y, además que *como todas las cosas en realidad son seres búdicos, todas las cosas son potencial y actualmente Salvadores del Mundo.*

Es como si cierto hombre se apartara de su padre y se fuera a otro lugar. Vive allí en tierras extranjeras durante muchos años: veinte, treinta, cuarenta o cincuenta. Con el correr del tiempo, el padre se convierte en un hombre importante, pero su hijo es pobre y, buscando ganarse la vida, vaga en todas direcciones. El padre no es feliz, pues no tiene hijo, pero un día, sentado a la puerta de su palacio y tratando graves asuntos, ve a su hijo, pobre y harapiento. El hijo piensa entonces: *Inesperadamente he tropezado con un rey o un gran señor. Gente como yo no tiene nada que hacer aquí; me voy; en la calle de los pobres probablemente encontraré comida y vestido con mucho menos dificultad. No me detendré más en este lugar para que no me pongan a hacer trabajos forzados o sufra algún otro ultraje.* El padre ordena que traigan ante él a su hijo; pero antes de revelarle su nacimiento lo emplea durante algunos años en toda clase de trabajos, primero los más insignificantes, luego los de mayor importancia. El padre trata a su hijo con afecto paterno, pero el hijo, aunque administra adecuadamente todas las cosas de su padre, vive en una choza de paja y se cree pobre. Finalmente, cuando su educación ha concluido, aprende la verdad.

Del mismo modo somos los hijos del Buddha, y el Buddha nos dice hoy: "Vosotros sois mis hijos." Pero, como el pobre, no teníamos idea de nuestra dignidad, no teníamos idea de nuestra misión como futuros Buddhas. Así el Buddha nos ha hecho reflexionar sobre doctrinas inferiores. Nos hemos aplicado a ellas, buscando solo el *nirvāṇa* como pago de nuestra jornada de trabajo, y encontrando que ya es nuestro. Entre tanto el Buddha nos ha convertido en propagandistas del conocimiento de los Buddha y lo hemos estado predicando sin desearlo para nosotros. Pero, finalmente, el Buddha nos ha revelado que este conocimiento es nuestro, y que somos Buddha como él [57].

[57] *Saddaharmapuṇḍarīka* ("El loto de la Verdadera Ley") 4 (Sacred Books of the East, vol. XXI, págs. 98 sigs.).

Tal es la doctrina que ha recibido el nombre, algo complaciente, de "Gran Vehículo" (*mahāyāna*), la barca en la cual todos pueden ir, en contraste con el "Pequeño Vehículo" (*hīnayāna*), el camino de los solitarios, "luces para sí mismos", que navegan por el difícil estrecho de la liberación individual. El Gran Vehículo, con sus panteones de múltiples Buddha y Bodhisattva, los molinos de plegarias, el incienso, los gongs, las imágenes grabadas, los rosarios, las sílabas, murmuradas, generalmente ha sido despreciado por los críticos occidentales modernos considerándolo una vulgar popularización de la doctrina del Buddha promovida por la llegada de pueblos bárbaros (no, por supuesto, los griegos, sino los *śaka* y los *yüe-cheh*) a las provincias del noroeste; y, sin embargo, si hay algo claro es que en el Gran Vehículo manifiesta con toda su significación la paradoja implícita en la idea misma del Conocimiento búdico. Nāgā'rjuna (*ca.* 200 d. C.), fundador de la escuela *Mādhyámika* de filosofía budista, que constituye la suprema expresión de la concepción del *Māhayāna,* no era en modo alguno un vulgarizador sino uno de los más sutiles metafísicos que la especie humana hasta ahora haya producido. Asaṅga y su hermano Vasubandhu (*ca.* 300 d. C.), que desarrollaron la escuela *Yogācāra* del *Mahāyāna,* merecen igualmente el respeto de todo pensador que se proponga la tarea de comprender la racionalización que ellos hicieron de la doctrina del Vacío elaborada por Nāgā'rjuna. Y Aśvaghoṣa, el altivo contemporáneo de Kaniṣka (*ca.* 100 d. C.), no puede haber sido un adulador de bárbaros, aun cuando su epopeya de la vida del Buddha, el *Buddhacárita,* presenta características muy poco monásticas.

Fa Hian (*ca.* 400 d. C.), peregrino budista chino a quien debemos mucho de nuestro conocimiento del período clásico de los Gupta, afirma que encontró en la India cuatro sistemas filosóficos plenamente desarrollados. Dos de ellos, el *Mādhyámika* y el *Yogācāra,* representaban el *Mahāyāna,* en tanto que los otros —*Vaibhā'ṣika* y *Sautrā'ntika*[58]— pertenecían a la escuela *Hīnayāna,* más antigua. Fa Hian declara que en Pāṭaliputra, la antigua capital del rey Aśoka, los mahāyānistas tenían un monasterio, y los hīnayānistas otro, con unos seiscientos o setecientos monjes entre ambos. Su relato acerca de las ciudades lejanas del Oeste manifiesta que en Máthurā los Bodhisattvas Mañjuśrī y Avalokitéśvara recibían culto como divinidades, lo cual es un rasgo Mahāyāna. Los textos que trajo consigo permiten ambas interpretaciones. Además sabemos por otro peregrino chino, Yüan Chuang (620-640), que dos siglos después continuaba la lucha todavía entre ambas escuelas. Las relaciones entre el budismo y el hinduismo fueron pacíficas, pero entre el *Mahāyāna* y el *Hīna-*

[58] Los *sautrā'ntika* pretenden enseñar el *sūtra-anta*, es decir, el "fin", esencia o sentido recóndito (*anta*) de los sermones y diálogos originales del Buddha (*sūtra*)".

yāna los debates escolásticos y los insultos recíprocos, en el plano verbal, alcanzaron un grado que el Buddha mismo, si hubiera regresado, tendría que haberse sentido obligado a exclamar piadosamente, como once siglos antes: ¡La Orden está dividida! ¡La Orden está dividida! [59].

Los gérmenes del conflicto se encuentran en las palabras del Buddha tal como las registra el Canon. Las implicaciones epistemológicas, metafísicas y psicológicas —no sistematizadas, implícitas en el programa de terapéutica espiritual prescrito por aquel cuya propia unidad de propósito lo había llevado allende la esfera del mero raciocinio— irritaba la mente de los que todavía permanecían cautivos en las redes del pensamiento; o, podría decirse, acaso, irritaban la mente de quienes originariamente habían sido brahmanes (más bien que *kṣátriyas,* como Gáutama) y por lo tanto estaban más dispuestos que él a adherirse a los formas de pensamiento, a los métodos del *jñāna,* los procesos por los cuales *se piensan* los problemas a fondo. Muchos, claro está, alcanzaron la Iluminación. Sus fórmulas no son el vano arabesco de intelectos desasosegados, sino traducciones originales, profundamente inspiradas, en términos filosóficos, de la realización prometida por la cura del Buddha. En efecto: encontramos que, así como la doctrina, al ser expresada según las disposiciones de un *bhakta,* produjo un arte budista de amplio atractivo popular, así también al ser aprehendida por el intelecto brahmánico sus implicaciones se ampliaron en los sistemas más maravillosamente sutiles de la filosofía metafísica. En realidad, la Rueda de la Ley giraba batiendo toda la naturaleza humana para llevar a una nueva realización. El *Mahāyāna,* el Gran Vehículo, y el *Hīnayāna,* el Pequeño, a la par o muy separados, han llevado juntos a millones de orientales durante siglos de transformación, seguros en su saber de que el Buddha, de algún modo, de la manera más íntima y digna de confianza —no importa cuál sea el sendero por el cual llegamos a él—, era su Refugio indestructible y omnicomprensivo.

El océano de lágrimas derramadas por cada ser, peregrinando de vida en vida, sin comienzo —dice un texto— *es más ancho que los Cuatro Océanos juntos.*

59 *Nota del compilador:* Las secciones precedentes, desde la pág. 382 hasta aquí, constituyen la ampliación de una sola página de las notas de Zimmer, en la que solo había una línea "Los concilios de Aśoka y Kaniṣka". Para ello me he basado en mis recuerdos de conversaciones con Zimmer y en las autoridades que he cuidado de citar en notas de pie de página. Desde este punto en adelante los apuntes de Zimmer se tornan muy incompletos; muchos de ellos son simples notas tomadas de textos y estudios críticos. Los he ampliado (con la mayor brevedad) consultando los textos, y doy en notas de pie de página todas las autoridades citadas. Donde no figuren tales datos, el pasaje se basa en notas de Zimmer.

Los huesos de los cuerpos que un hombre ha gastado en innumerables nacimientos, al ser amontonados, formarían una montaña mucho mayor que las altas cumbres que le llenan de espanto la mirada[60].

Éste es el comienzo de la sabiduría de la liberación. Toda la vida es dolor, y el dolor no tiene comienzo ni fin en este valle de lágrimas; pero ¿cuán sustancial, cuán hondo, cuán real es este dolor universal?

En las *Estrofas de las Antiguas Monjas*, en pāli, encontramos la siguiente parábola. Una madre había perdido seis niños y le quedaba uno, una hija. Pero más tarde también perdió a ésta, y la madre estaba desconsolada. El Buddha llegó hasta ella, y le dijo: *Muchos cientos de niños hemos enterrado, tú y yo, huestes de parientes, en tiempos idos. No te lamentes por esta querida hijita; tú ya quemaste antes ochenta y cuatro mil en la pira funeraria. ¿Cuál de ellas es la que lloras ahora?* [61]

Evidentemente, esto implica un problema ontológico, pues ¿en qué sentido puede decirse que la mujer con todos sus hijos, el hombre con todos sus huesos o el ser con todas las lágrimas han vivido a través de multitud de vidas, si hemos de aceptar la verdad de la enseñanza fundamental del Buddha: "Todas las cosas son carentes de yo (*an-attā*)"?

Las escuelas filosóficas del *Hīnayāna* tratan de resolver la dificultad sosteniendo que el proceso del ego consiste de una serie (*santāna, sántati*) de momentos (*kṣaṇa*) de entidades transitorias (*dharma*). Nada permanece. No solo todas las partículas de ser son perecederas (*anitya*), sino que su duración es infinitesimalmente corta. "Todas las cosas son breves como guiñadas" (*yat sat tat kṣáṇikam*). Su surgir a la existencia es casi su dejar de existir. Sin embargo, se siguen unas a otras en cadenas de causa y efecto que no tienen comienzo y que continuarán por la eternidad. Estas cadenas,

[60] *Saṃyutta-nikāya* 15. 1. 3; 15. 2. 10. (Cf. Mrs. Rhys Davids, *The Book of the Kindred Sayings*, Pāli Text Society, 5 vol., Oxford, 1917-1930, parte II, págs. 120-125.)

[61] *Therigātha* 314.

Compárese con la idea registrada por Luciano de Samosata (*ca.* 125-180 d. C), en su ensayo biográfico sobre el filósofo chipriota contemporáneo, Demonacte de Atenas: "Fue a ver a un hombre que estaba llorando la muerte de un hijo y que se había encerrado a oscuras, y le dijo ser un brujo que podía hacerle resurgir la sombra del niño con tal que le diera los nombres de tres hombres que nunca hubieran llorado la muerte de nadie. Cuando el hombre, perplejo, titubeó largo rato —supongo que no podía mencionar a nadie— Demonacte le dijo: «Oye, hombre ridículo, ¿y crees entonces que tú solo sufres más de lo que puede soportarse, viendo que nadie ignora lo que es llorar por un muerto?»" (Luciano, trad. ingl. de A. M. Harmon, Loeb Classical Library, vol. I, pág. 159.)

consistentes en *dharma* momentáneos, son lo que a las demás, y en algunos casos a sí mismas, parecen ser individuos: dioses, animales, océanos, hombres, piedras, árboles. Todo ser fenoménico debe ser considerado como tal flujo de partículas efímeras. A través de las transformaciones del nacimiento, el crecimiento, la vejez, la muerte y la interminable cadena de renacimientos, el individuo no es más que el torbellino de esa secuencia causal, que no es nunca exactamente lo que fue un momento antes o lo que está por ser y, sin embargo, tampoco es diferente. Se lo compara con la llama de una lámpara. La llama no es la misma durante la primera, la intermedia y la última vigilia de la noche, pero tampoco es una llama diferente.

También se la compara con la novia que fue comprada a su padre pagando su precio cuando la novia era todavía una niña de corta edad. El comprador pensó que cuando la niña creciera se convertiría en su esposa, pero él se fue en viaje de negocios y estuvo ausente muchos años. La niña creció, llegó a edad casadera, y, de acuerdo con la costumbre india, había que darle marido. El padre, tomando una decisión difícil, resolvió aceptar otro precio que le ofrecía otro candidato, y este hombre se convirtió efectivamente en el marido de la joven. Pero pronto apareció el primer pretendiente y pidió que la esposa, ahora mujer madura, le fuera devuelta. El marido replicó: "Esta mujer con quien me he casado no es tu novia. La niña pequeña de hace tiempo no es la misma que esta mujer adulta que hoy es mi esposa[62]." Y así es efectivamente. A través de toda la serie de nuestras existencias, rodeados de muerte y nacimiento, lo mismo que a través de las diferentes etapas de nuestra biografía actual, somos idénticos y no idénticos a nosotros mismos.

Es decir, el problema fue resuelto en las escuelas del *Hīnayāna* afirmando que lo que generalmente se considera como entidades permanentes no existe. Todo lo que puede decirse que existe realmente son los *dharma:* pequeñas y fugaces realidades que, al agruparse en agregados y cadenas de causa y efecto, crean la impresión de ser seudoindividuos. No hay pensador: hay solo pensamiento; nadie que sienta: solo sensaciones; no hay actor, sino solo actos visibles. Ésta es una doctrina fenomenista, que sostiene que no existen las sustancias y los individuos, pero afirma la realidad de las unidades infinitesimales, que se dice componen el mundo de la ilusión. El alma, el individuo, no es más que un complejo de entidades momentáneas, que son la única realidad. El *Nirvāṇa,* el logro de la liberación, por lo tanto, no es más que la cesación del acto de pensar que todos estos efectos fenoménicos que contemplamos y sentimos constituyen la realidad que parecen constituir. La extinción de esa idea errónea —que es el pensamiento y error principal

[62] *Milindapañha* ("The Questions of King Milinda") 2. 2. 6. (Sacred Books of the East, vol. XXXV, pág. 74.)

de nuestras vidas —interrumpe la cadena de esperanzas y ansiedades, planes de vida, deseos y resentimientos falsamente fundados. El *árhat*, el iluminado, es sencillamente un torbellino que ya no se engaña con respecto a sí mismo o acerca del carácter fenoménico de otros nombres y formas: en él el conocimiento referente a las condiciones de la fenomenicidad ha liberado lo que antes se consideraba a sí mismo como una entidad, y no le deja sufrir las consecuencias del engaño general. Pero el filósofo hīnayānista no intenta encarar el problema de qué más podría decirse acerca del *nirvāṇa*. Considera a este término de una manera puramente negativa; porque, como algo positivo, inmediatamente caería bajo la interdicción de su fórmula fundamental: *yat sat tat kṣáṇikam:* todo lo que existe, existe momentáneamente como un guiño.

El grupo del *Hīnayāna* llamado *Sarvāstivādin,* o "realista" *(sarva,* "todo"; *asti,* "existe", *vāda,* "doctrina"), que había alcanzado extraordinaria difusión, distinguía setenta y cinco *dharma* o "categorías" bajo las cuales, según declaran, puede comprenderse cada pensamiento y forma de ser. Todos ellos son "reales con respecto a su sustancia" *(drávyato santi);* es decir, todos existen como sustancias, aunque, como manifestaciones efímeras, son siempre cambiantes y totalmente perecederos. Existen en una continua serie de nacimientos, duraciones y destrucciones que concluye cuando el verdadero conocimiento pone fin al incesante movimiento de este proceso contingente disolviéndolo en la quietud de la extinción *(nirvāṇa).* Esta teoría marcó la culminación del primitivo *Hīnayāna* y echó las bases de las especulaciones de las escuelas hīnayānistas posteriores.

Los pensadores de las escuelas más recientes responden de diversa manera a la cuestión acerca de cómo puede experimentarse sufrimiento. Los *Sautrā'ntika,* por ejemplo, intentan explicar la situación basándose en su tesis fundamental de que nuestros procesos de pensamiento no representan una imagen directa de la realidad exterior, sino que se siguen unos a otros en una serie propia de pensamientos; bajo la presión del exterior, por así decir, pero, por lo demás, con autonomía. Sobre la base de nuestras experiencias internas debe inferirse que los objetos externos existen; pero esto no significa que esos objetos se correspondan en sus caracteres con los pensamientos internos engendrados bajo su influencia. No hay cadena causal de afuera adentro que produzca el sufrimiento sentido interiormente. Los dolores del infierno, las delicias del cielo y las sensaciones mixtas de este mundo, son igualmente pensamientos producidos por las causas mentales precedentes, no por hechos exteriores, y cada cadena de pensamientos representa la fuerza —más o menos duradera— de una particular clase de ignorancia o esclavitud. Lo que se imagina a sí mismo como ego sufriente es solo la continuidad del sufrimiento mismo. La continua secuencia de *dharma*

mentales similares prosigue simplemente como un reflejo de su propia imperfección.

Por otra parte, los *Vaibhā'ṣika* objetan a esta doctrina diciendo que es "charla contradictoria" *(viruddhā bhāṣā)*[63]. Consideran que es absurdo hablar de inferencias acerca del mundo exterior sobre la base de una serie de pensamientos que no están en contacto con él. Para esta escuela el mundo está abierto a la percepción directa. Ocasionalmente puede conocerse por inferencia que existen objetos externos, pero por lo general la percepción es la que nos revela su existencia. De aquí que los objetos de experiencia sean de dos clases: 1. sensibles o percibidos, y 2. pensables o inferidos. Las leyes que gobiernan las secuencias causales en estas dos esferas son diferentes, pero ambas están en recíproca interacción. El sufrimiento, por ejemplo, representa un choque efectivo del mundo exterior con el mundo interior, aunque la conclusión que se saca normalmente, según la cual el ente que experimenta el dolor es un individuo duradero, carece de fundamento real. En efecto, todo lo que la corriente mental presenta como externo en realidad existe afuera, aunque no a la manera de sustancias y entidades duraderas, como generalmente se infiere.

De acuerdo con estas dos escuelas filosóficas hīnayānistas tardías, los agregados de experiencia —tanto externa como interna— son efímeros pero reales. En el *Mahāyāna,* por otra parte, ni siquiera son reales. Se admite un sustrato de todo lo fenoménico, pero se considera que todo el reino de lo fenoménico mismo (mental o físico, inferido o percibido, duradero o efímero) carece de sustancia. Los filósofos del *Mahāyāna* comparan el universo con un juego mágico, con un espejismo, con un relámpago o con el rizo de las olas en el mar. El mar mismo, la realidad que está más allá y dentro de las formas rizadas, no puede medirse en términos de los rizos del agua. Análogamente, los objetos del mundo son de una realidad y, en realidad, por lo tanto, una sola cosa; pero esta realidad está más allá de lo que puede describirse en términos fenoménicos. Esta realidad única, en su aspecto ontológico, solo puede llamarse *bhūtatáthatā,* "el hecho de que los entes son tales, la esencia de la existencia". En relación con el conocimiento, recibe el nombre de *bodhi* ("sabiduría") y de *nirvāṇa.*

Así, al tratar de manera positiva el término y el problema que en los filósofos hīnayānistas recibía solo una descripción negativa, las escuelas mahāyānistas trascendieron el positivismo comparativamente ingenuo de sus colegas y se aproximaron gradualmente al *Vedānta* coetáneo.

En una palabra, los pensadores hīnayānistas en verdad nunca

[63] Su nombre, Vaibhā'ṣika, se atribuye caprichosamente a su hábito de denunciar la doctrina de los Sautrā'ntika del mero carácter inferencial del mundo externo como *"viruddhā bhāṣā".*

encararon la cuestión del grado o naturaleza de lo que ellos llamaban "la realidad". ¿En qué sentido preciso se decía que "existen" los *dharma* y las cadenas de causas y efectos? ¿Qué alcance tenía afirmar que los *dharma* eran en última instancia "reales"? Los filósofos mahāyānistas, prestando atención a este problema, distinguieron tres aspectos, según los cuales podía considerarse la realidad de cualquier objeto: 1. *quintaesencia;* 2. *atributos;* 3. *actividades.* La quintaesencia de una jarra es el barro o la arcilla; sus *atributos,* la tosquedad o la fineza, la fragilidad o la resistencia, la belleza o la fealdad, etcétera, de su forma; y sus *actividades* son el recibir, el contener y el verter el agua. Los atributos y las actividades están sujetos a las leyes del cambio, pero la quintaesencia es absolutamente indestructible. Las olas del mar pueden ser altas o bajas, pero el agua no aumenta ni disminuye. Y así ocurre que, aunque todas las cosas han nacido para morir —tanto los individuos de larga vida como las partículas momentáneas infinitesimales—, la quintaesencia de todas ellas permanece inmutable. El universo, el mundo entero de nombres y formas, tiene su aspecto fenoménico y su aspecto duradero; pero solo este último, este sustrato de todas las cosas, es lo que puede conocerse como *bhūta-táthatā,* "el hecho de que los entes son tales, o la esencia de la existencia".

Según el argumento fundamental de esta filosofía metafísica (que, por así decir, se basa en el *nirvāṇa),* todo *dharma* es *pratītya-samutpanna* "dependiente de los demás". No puede ser explicado con referencia a sí mismo ni a ninguna otra cosa, ni relacionando los dos conjuntos de referencias. Todo sistema de nociones concluye en contradicciones y, por lo tanto, es simplemente vacío. Y sin embargo, tampoco sería adecuado afirmar que todo es "inexistente" *(abhāva),* porque eso sería otro acto de razonamiento dialéctico, en tanto que la verdadera sabiduría no es ni una afirmación ni una negación. "Nada es abandonado, nada es aniquilado" *(na kasyacit prahāṇam, nāpi kasyacin nirodhaḥ)*[64].

La única verdad final es, pues, el vacío, entidad inefable, estado de "ser así" *(táthatā),* que se realiza como opuesto al espejismo de las nociones contigentes sometidas a un continuo cambio. Esto y solo esto es lo absoluto que persiste a través de todo el espacio y el tiempo como esencia de las cosas. Las cosas en su naturaleza fundamental no pueden ser nombradas ni explicadas; ni pueden ser objeto de discusión; están más allá de los alcances de la percepción; poseen absoluta mismidad; carecen de rasgos distintivos; no están sujetas ni a transformación ni a destrucción. El reino de su realidad es el de la "verdad absoluta" *(paramārtha-tattva),* no el de

[64] Cf. Candrakīrti, *Prasannapadā* I, en Stcherbatsky, op. cit., págs. 83 sigs. La *Prasannapadā* es un comentario sobre la *Akutobhayā* de Nāgā'rjuna, compuesto, al parecer, en el siglo VI o VII de nuestra era.

la "verdad relativa" *(sámvṛti-tattva);* con otras palabras: lo que en las *Upánisad* se conoce con el nombre de *brahman;* aunque la formulación negativa opuesta a la formulación positiva conduzca en este caso, en el budismo, a una actitud diferente y a un estilo distinto de pensamiento y de enseñanza.

A Nāgā'rjuna (siglo II o III d. C.) se lo considera como el gran maestro de la doctrina. Una biografía que el sabio hindú Kumārajīva tradujo al chino alrededor del año 405 d. C. dice que era un brahmán del sur de la India, y que ya de niño estudiaba los cuatro *Veda* y llegó a ser experto en todas las ciencias, incluyendo la magia. En su primera juventud, junto con tres amigos, se hizo invisible para poder entrar furtivamente en el serrallo real; pero apenas habían comenzado a sacar partido de la situación cuando los cuatro fueron aprehendidos. Sus amigos fueron condenados a morir, pero a Nāgā'rjuna le fue permitido elegir la otra muerte, es decir, la del voto monástico.

En noventa días estudió y dominó todo el Canon pāli budista. Luego marchó hacia el norte, en busca de nuevos conocimientos, hasta que llegó al Himālaya, donde un monje de edad muy avanzada le confió los *sūtra* del *Mahāyāna;* luego un rey de las serpientes *(nāgarāja)* le reveló un auténtico comentario sobre esas páginas. Todas esas sagradas escrituras habían sido conservadas en secreto —dice la historia— durante siglos. En realidad eran auténticas revelaciones de la doctrina que el Buddha mismo había considerado demasiado profundas para sus contemporáneos y que, por lo tanto, había confiado a competentes guardianes para que las conservaran. La humanidad había necesitado siglos de aprendizaje preliminar (el aprendizaje del *Hīnayāna)* como preparación para esta ley más alta. Pero ahora que el mundo estaba listo, Nāgā'rjuna podía difundir la enseñanza budista final del "Gran Vehículo" por todo el territorio de la India. Y, dice la leyenda, así lo hizo durante trescientos años.

La leyenda atribuye, pues, la fundación del *Māhāyana* a Nāgā'rjuna. Sin embargo, los datos ahora parecen mostrar que los principios fundamentales fueron formulados mucho antes. Aunque prácticamente se le atribuye toda la literatura de la *Prajñā-pā'ramitā,* parece que algunos de estos textos son anteriores a su tiempo, y otros posteriores a él. Con todo, es cierto que, a pesar de los detalles fabulosos de su biografía, Nāgā'rjuna fue un personaje real y, además, un espíritu filosófico brillante, enérgico y cristalizador. Por toda la India septentrional aún se lo llama "el Buddha sin sus marcas características". Y las obras que le han sido atribuidas son reverenciadas igual que "los *sūtra* provenientes de labios del Buddha" [65].

[65] Bunyiu Nanjio, *A Short History of the Twelve Japanese Buddhist Sects,* Tokyo, 1886, pág. 48.

En el decimocuarto capítulo del *Mādhyámika Śāstra* ("Manual de la escuela de la Vía Media"), se lee: *La enseñanza del Buddha se refiere a dos clases de verdad: la verdad relativa, condicional, y la trascendente, absoluta* [66]. El sentido de esta declaración fundamental se aclara bastante a la luz de lo que ya sabemos acerca del misterio de la Iluminación, tal como se la experimenta y explica en las escuelas tradicionales de la India. No es en modo alguno una declaración nueva. Tampoco debe sorprendernos la forma como Nāgā'rjuna describe la inefable naturaleza de la experiencia suprema: *El ojo no ve y la mente no piensa; ésta es la verdad suprema, donde los hombres no entran. A la tierra donde puede obtenerse inmediatamente la visión plena de todos los objetos el Buddha ha dado el nombre de meta suprema* (paramārtha), *lo absoluto, la verdad que no puede predicarse con palabras* [67]. Lo cual, como decíamos, no es nada nuevo. Sin embargo, en los versos siguientes se encuentra la clave maestra del enfoque característico de Nāgā'rjuna:

śū'nyam iti na vaktávyam
aśū'nyam iti vā bhávet
úbhayaṁ nóbhayaṁ ceti;
prajñāptyárthaṁ tu káthyate.

No se lo puede llamar vacío ni no vacío, ni ambos ni ninguno de ellos; pero a fin de indicarlo se lo llama el Vacío [68].

Esta designación negativa de la "meta suprema" trascendente, en contraste con la positiva que predomina en la tradición védica, es lo que da su peculiar cualidad y fuerza a toda la compleja doctrina asociada al nombre y a la obra de Nāgā'rjuna. La osada coherencia con que se ha aplicado esta manera de hablar a todas las fases del pensamiento y del sentimiento, hasta el límite mismo, da a todos los discursos mahāyānistas un aire de desapego maravilloso realmente sublime.

Por ejemplo, el *Prajñāpā'ramitā-sūtra* que lleva el nombre de "El tallador de diamantes" *(Vajracchédikā)* dice: *Un* Bodhisattva *no debe hacer dones mientras crea en los objetos. No debe hacer dones mientras crea en algo. No debe hacer dones mientras crea en la forma; no debe hacer dones mientras crea en las cualidades especiales de sonido, olor, gusto y tacto. Porque ¡oh Subhūti!, un* Bodhisattva *sólo debe hacer dones con el fin de no creer siquiera en la*

[66] *Mādhyámika Śāstra* 14; citado por Rādhakrishnan, op. cit., vol. 1, pág. 658.
[67] Ib. 3: Radhakrishnan, op. cit., págs. 662-663.
[68] Ib. 15. 3 (cf. *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna,* Biblioteca Buddhica IV, San Petersburgo, 1913, pág. 264, ll. 9-10); Radhakrishnan, pág. 663.

idea de causa. ¿Y por qué? Porque, ¡oh Subhūti!, un Bodhisattva *que hace un don sin creer en nada, la medida de su mérito acumulado no es fácil de conocer* [69].

"Hay una realidad fundamental —dice Radhakrishnan en su explicación de la doctrina del Vacío según los *Mādhyámika*— sin la cual las cosas no serían lo que son. La *Śū'nyatā* es un principio positivo. Kumārajīva, comentando a Nāgā'rjuna, observa: *Debido a la śū'nyatā* [el Vacío] *todo se hace posible; sin ella, nada en el mundo es posible.* Es la base de todo. *¡Oh, Subhūti!, todos los* dharma *tienen a la* śū'nyatā *por refugio; ellos no cambian ese refugio (Prajñāpā'ramitā).* Śū'nyatā *es sinónimo de lo que no tiene causa, de lo que está más allá del pensamiento o del concepto, lo que no es producido, lo que no nace, lo que carece de medida (Aṣṭasāhásrikā Prajñāpā'ramitā,* 18) (...) *Lo absoluto no es ni existente ni inexistente, ni diferente de la inexistencia y la existencia* (Mā'dhava, *Sarvadarśanasáṅgraha*). Transferir las categorías finitas a lo infinito sería como intentar medir el calor del sol con un termómetro corriente. Desde nuestro punto de vista, lo absoluto no es nada. *Śū'nyam táttvam.* Lo llamamos *śūnya* porque no le conviene ninguna categoría relativa a las condiciones del mundo. Llamarle 'ser' es erróneo, porque solo existen las cosas concretas. Llamarle 'no ser' es igualmente erróneo *(tatra-ástitā vā nā'stitā vā nā vídyate nopalábhyate).* Es mejor evitar todas las descripciones." [70]

"¿Qué piensas entonces, ¡oh Subhūti! —dijo el Bienaventurado—; piensa el Tathā'gata: «Yo he enseñado la Ley»?"

Subhūti dijo: "No, verdaderamente, ¡oh Bienaventurado!, el Tathā'gata no piensa: «Yo he enseñado la Ley»."

El Bienaventurado declaró: "Si alguien dijera que el Tathā'gata ha enseñado la Ley diría algo que no es verdad; me calumniaría con una no-verdad que ha aprendido. ¿Y por qué? Porque, ¡oh Subhūti!, ha sido dicho: ¡La enseñanza de la Ley, la enseñanza de la Ley, en verdad! ¡Oh Subhūti!, no hay nada que pueda percibirse con el nombre de enseñanza de la Ley."

"¿Qué piensas entonces, ¡oh Subhūti!; hay algo que ha sido conocido por el Tathā'gata en forma del supremo conocimiento perfecto?"

El venerable Subhūti replicó: "No en verdad, ¡oh, Bienaventurado!; no hay nada, ¡oh Bienaventurado!, que haya conocido el Tathā'gata en la forma del supremo conocimiento."

"Así es, Subhūti —dijo el Bienaventurado—, así es" [71]

[69] *Vajracchédikā* 4. (Sacred Books of the East, vol. XLIX, parte II, pág. 114.)

[70] Radhakrishnan, op. cit., págs. 663-664.

[71] *Vajracchédikā* 21-22. (Sacred Books of the East, vol. XLIX, parte II, págs. 137-138).

El término *śū'nyatā*, referido a la realidad metafísica, subraya el hecho de que la razón y el lenguaje se aplican solo al mundo finito; no puede decirse nada de lo infinito. Pero el término se aplica también a cosas de la esfera fenoménica, y en esto reside el toque maestro del *Śūnyavāda*. "Aplicada al mundo de la experiencia —dice Radhakrishnan— *śū'nyatā* significa el estado siempre cambiante del mundo fenoménico. En el terrible desierto de la soledad el hombre pierde toda esperanza, pero, desde el momento en que le reconoce su irrealidad, lo trasciende y busca el principio permanente. Sabe que todo es un sueño pasajero, en el que puede descansar sin preocuparse por el resultado, seguro de la victoria." [72]

Dicho con otras palabras, el concepto de vacío y vaciedad ha sido empleado en la enseñanza del *Mādhyámika* como un instrumento pedagógico conveniente y efectivo para llevar a la mente más allá de ese sentido de la dualidad que infecta a todos los sistemas en los cuales se contrasta lo absoluto con el mundo de lo relativo. En las *Gītā* del *Vedānta*, como hemos visto [73], los rapsodas declaran y celebran la no dualidad de *nirvāṅa* y *saṁsāra,* liberación y esclavitud; pero en dicha fórmula budista una sola palabra, *śū'nyatā*, es portadora de todo el mensaje y simultáneamente proyecta toda la mente más allá de cualquier intento de concebir una síntesis. Filosóficamente, como doctrina metafísica, la fórmula conduce a un completo docetismo; el mundo, el Buddha y el *nirvāṇa* mismo se convierten en nada más que ficciones de un sueño absolutamente huero. (Contra este punto siempre se han dirigido los ataques de la lógica y, desde luego, es un punto que fácilmente puede presentarse como absurdo si se toman en sentido absoluto las categorías usuales de la razón.) Pero hay que tener en cuenta que esta filosofía budista no es primordialmente un instrumento de razón sino un instrumento para convertir la razón en realización comprensiva; la comprensión de lo que realmente significa un término se halla un paso más allá del término mismo [74]. Y difícilmente podría encontrarse un término más adecuado y eficaz como medio para efectuar esa transformación del conocimiento, situándose primero entre todas las contradicciones de "el mundo" y "el liberarse del mundo", y luego entre el momento de la comprensión preliminar y el de la iluminación realizada. Por esta razón a la doctrina se la llama *Mā-*

[72] Radhakrishnan, op. cit., pág. 663.

[73] Supra, págs. 350-356.

[74] "La metafísica del *Mahāyāna,* en la incoherencia de sus sistemas, muestra con bastante claridad el interés secundario que tiene ante los ojos de los monjes, cuyo mayor interés se concentraba en el logro de la liberación. El *Mahāyāna,* no menos que el *Hīnayāna,* se preocupa vitalmente de este fin práctico, y su filosofía tiene valor meramente en la medida en que sirve a los hombres a alcanzar su fin" (Arthur Berriedale Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon,* Oxford, 1923, pág. 273).

dhyámika, la "vía media". Y en realidad da expresión filosófica sistemática, en la medida de lo posible, a todas las implicaciones de la "doctrina intermedia" del Buddha mismo, pues, como dice en el texto ortodoxo pāli titulado "La cesta *(piṭaka)* de los discursos del Buddha": *¡Oh Kaccāna, un extremo de la doctrina afirma que las cosas tienen ser; el otro extremo afirma que no lo tienen. ¡Oh Kaccāna, el Tathā'gata ha evitado estos extremos y lo que enseña es una doctrina intermedia*[75]. El Buddha continuamente desviaba la mente de su natural tendencia a colocar una esencia permanente más allá o debajo del interminable y absurdo dinamismo de la concatenación de causas. Y éste es también el efecto de la doctrina metafísica de Nāgā'rjuna acerca del vacío.

Pero la mente también quiere expresarse, y así lo hizo en las escuelas del *Mahāyāna,* lo mismo que en todos los demás círculos, a través de todo el mundo, donde los hombres han tratado de ponerse en claro acerca del enigma de la existencia. Los investigadores no han decidido la cuestión de si la escuela *Yogācāra* del *Mahāyāna* precedió o siguió a la formulación de la teoría del *Mādhyámika,* pero en ambos casos es evidente la relación entre las dos escuelas mahāyānistas[76]. El *Yogācāra* mantiene un punto de apoyo para el pensamiento —un último punto de apoyo, pero un punto de apoyo con todo— pues aquí el Vacío *(śū'nyatā)* se identifica con la conciencia pura, el pensamiento puro, la verdadera sabiduría *(prajñā),* como en el *Vedānta,* y a partir de esta posición se desarrolla un sistema de razonamiento.

Se plantea la cuestión, por ejemplo, de cómo este mundo fenoménico puede haberse producido a partir del Vacío. Si el pensamiento puro crea los fantasmas llamados seres y cosas cubiertos por las categorías *(dharma),* y si el pensamiento puro también (como ocurre en la experiencia de los sabios) luego realiza su vacuidad y las reduce, por así decir, a nada, ¿cómo lo hace? Los pensadores del *Yogācāra* se plantearon esta cuestión con profundo interés.

Su filosofía ha sido llamada *nir-ālámbana-vāda,* la "doctrina" *(vāda)* de "ningún" *(nir-)* "soporte" *(ālámbana),* porque niega la existencia de todo objeto externo —aparte de nuestros procesos mentales— que dé apoyo externo a las construcciones de la mente. Esta doctrina ha recibido también el nombre de *Vijñānavāda,* la "doctrina" *(vāda)* de la "ideación" *(vijñāna),* pues considera que lo único que existe son las meras representaciones mentales. Acentúa la primacía lógica no de la multiplicidad creada sino la del principio

[75] *Saṁyutta-Nikāya* 22. 90, 17 (Warren, op. cit., pág. 166).

[76] Cf. infra pág. 408, nota 79. "La concepción general coloca al *Śūnyavāda* antes que el *Vijñānavāda* [= *yogācāra*], aunque uno nunca puede estar seguro de ello. Quizás ambas se desarrollaron paralelamente" (Radhakrishnan, op. cit., pág. 645).

creador, el pensamiento puro; trata como algo positivo no al mundo sino al pensamiento. Partiendo de éste como sustancia, los filósofos luego llegan racionalmente a la efímera variedad de las cosas externas, y de este modo llevan a su conclusión lógica la tendencia idealista del razonamiento budista iniciado por los *Sautrā'ntika*[77] hīnayānistas y, además, justifican su propio movimiento dogmáticamente acentuando la importancia de fórmulas tomadas del Canon pāli, como la que dice: *La conciencia es luminosa, pero es mancillada por manchas adventicias*[78].

Por lo tanto, según el *Yogācāra*, la raíz del *santāna* ("extensión": el fluido panorama de los sucesivos estados mentales que constituyen lo que parece ser un individuo y se siente a sí mismo como tal), siempre en movimiento, es la "ideación" *(vijñāna)*. Todo lo que parece existir es resultado del *parikalpa*, "la creación desde dentro", es decir, la "imaginación". Pero ese pensamiento mágicamente creador es posible sólo porque existe una especie de eterno repositorio (*ā'laya*, "morada"), de donde puede extraerse la sustancia de toda posible imagen e idea, y que recibe el nombre de *ā'laya-vijñāna* "conciencia repositorio", que es el pensamiento en sí y por sí; el pensamiento sin la cosa pensada; el pensamiento "vacío" *(śūnya)*, lo cual recibe el nombre de *tathātā*, "el hecho de ser tal" y es el aspecto *positivo* del Vacío[79].

El *ā'laya-vijñāna* está más allá de todo concepto e imagen, pero al mismo tiempo es la potencialidad de todo pensamiento posible. Toda cosa contemplada o descubrible, todo lo que se llama "individuo", todos los rasgos del mundo fenoménico, son productos del continuo fluir de los actos de imaginar (los *parikalpa*, "creaciones desde dentro") que surgen como olas de este océano sólo para desvanecerse de nuevo inmediatamente en su infinitud. El individuo cesa de existir al entrar en contacto con esta "conciencia repositorio", pues los ondulantes estados mentales que constituyen la autoconciencia del ego se disuelven en ella. Por lo tanto, el término es prácticamente sinónimo de *nirvāṇa*, lo mismo que de *śūnya*; pero sugiere siempre un estado positivo. El *ā'laya-vijñāna* es una especie de *Brahman* budista, que debe realizarse mediante el puro *Yoga* mental de la conciencia absolutamente pura. En realidad, la conciencia pura es idéntica al *ā'laya-vijñāna*. Y como todo

[77] Cf. supra, págs. 400-401.

[78] *Aṅgúttara-Nikāya* I. 10.

[79] "Si la teoría *yogācāra* es más reciente que la *mādhyámika* —dice Radhakrishnan—, podemos comprender fácilmente la lógica del desarrollo. Una explicación intelectual del absoluto de Nāgā'rjuna nos llevará a la teoría del *ā'laya-vijñāna* (...) El *ā'laya-vijñāna* es espiritualidad *(vijñāna)* que se objetiva o expresa a sí misma en el mundo objetivo. El modo más elevado en que el pensamiento puede enfocar lo absoluto es considerándolo como conciencia: *cit, vijñāna*" (Radhakrishnan, op. cit., págs. 665-666).

lo demás no es sino conciencia contingente, esta conciencia pura es la realidad última, la abstracta quintaesencia de todo lo que existe.

Cuando los Boddhisattva *poseen cuatro cualidades, entonces se encuentran practicando el Gran Yoga* —leemos en el *Lankāvatāra-sūtra,* uno de los principales textos del *Yogācāra*[80]—. *Estas cuatro cualidades son las siguientes: 1) el conocimiento de que todo no es más que una manifestación de nuestro espíritu; 2) la liberación con respecto a la falsa idea de que existe algo que pueda llamarse crecimiento, duración o sucesión de las cosas; 3) la comprensión de que la única característica de los objetos externos es la inexistencia, y 4) la comprensión de que el Conocimiento sagrado debe realizarse dentro de nosotros mismos.* Este cuádruple *Yoga* mental rescata al agente del doloroso torbellino del *saṁsāra,* que de otra manera sería infinito. *Prajñā,* la "sabiduría", disuelve el velo portador de las figuras ilusorias, disipa el incesante despliegue de formas, y así conduce a la "potencial conciencia universal en reposo, que contiene todo y no manifiesta nada" *(ā'laya-vijñāna),* que es inefable. El *Yoga* consigue este fin mediante una marcha gradual, paso a paso. Remontando retrospectivamente el proceso por el cual el pensamiento se expande, convirtiéndose en acto *(santāna)* a través del continuo fluir de estados mentales. conduce por último la mente al inextinguible repositorio de donde perpetuamente surge el proceso expansivo. Y este fin, esta simple abundancia que está más allá de las contingencias de la ilusión cósmica, es el *nirvāṇa.*

Pero subsiste la cuestión —problema clásico de la metafísica— de cómo los variados procesos transitorios pueden surgir de la imperturbable paz del único depósito inactivo, del Ser. ¿Cómo puede "un continuo fluir de estados mentales" *(pravṛtti)* provenir del pensamiento puro, que permanece absolutamente en sí mismo? Desde luego, esta cuestión implica, como corolario, el perenne problema del mal. ¿Cómo el puro, absolutamente puro "repositorio de la conciencia" es perpetuamente movido a sacar de la quietud que es su naturaleza y esencia a un mundo fenoménico causado y caracterizado por la imperfección (el *karman,* el pecado), y, además, teñido por toda clase y grado de sufrimiento?

Cada vez que quien practica el *Yoga* vuelve de su estado de perfecta absorción *(samādhi)* a la conciencia normal, con su pensamiento racional, su conciencia del ego y sus sensaciones del mundo exterior, se encuentra con este enigma. Entonces vuelve a cerrarse en torno a la conciencia del *yogin* todo el espejismo de lo fenoménico, y hasta le surge desde dentro. ¿De dónde viene?

80 *Laṅkāvatāra-sūtra* 2. 30. Según su uso del *Mahāyāna,* los adeptos se llaman *Bodhisattva.* (Cf. infra, págs. 414 sigs.)

Suponer que la *avidyā* (ignorancia) y las *vā'sanā* (tendencias inconscientes inveteradas) existen ab aeterno como máculas del *ā'laya*, y que son la causa última del devenir universal, sería introducir un principio dualista, como el reconocido en el sistema *Sāṅkhya*, lo que significaría la necesidad de admitir dos principios independientes, ambos sin comienzo ni fin, el *ā'laya* y la *avidyā*, el primero pasivo, el segundo activo, uno esencialmente inmóvil en tanto que el otro es causa de perpetuo movimiento e inquietud. Como hemos visto, el sistema *Sāṅkhya* no explica la atracción que las mónadas vitales *(púruṣa)* sienten por la naturaleza *(prákṛti)*. Solo se limita a decir que las mónadas vitales son pura conciencia y que la *prákṛti* es mera materia, y el problema queda en estos términos sin solución. Igualmente en el *Yogācāra* la dificultad subsiste. No se propone ninguna explicación realmente satisfactoria de la relación entre los dos principios. La primitiva enseñanza del *Yogācāra* llevaba consigo, como un dualismo oculto e implícito, las simientes de su propia refutación. Pero luego los maestros clásicos de esta doctrina, los célebres hermanos Asaṅga y Vasubandhu (siglo v d.C.) evitaron con destreza esta *impasse* filosófica[81].

Al *ā'laya* lo representan como repositorio de lo malo *(kléśita)*, "lo desgraciado y funesto" y también de lo bueno *(kúśala)*, "lo feliz y auspicioso", poniendo así la metafísica budista directamente en la línea de una de las principales concepciones de la mitología y la teología hindúes. Porque, en el hinduismo, el Ser Supremo (bajo la máscara de Śiva, Viṣṇu o la Diosa) es siempre representado como creador de demonios así como de dioses. Él es la fuente de todo lo que hay en el cosmos, tanto de lo malévolo como de lo benévolo, de lo visible como de lo invisible, y él mismo ejecuta a través de ellos los papeles y actitudes que ellos representan. Como sustancia primordial de donde salen las criaturas, el Ser universal es

[81] Asaṅga y Vasubandhu eran primero y segundo de tres hermanos, del más joven de los cuales, Viriñcivatsa, no se sabe nada. (Según otra versión, Vasubandhu era el más joven y Viriñcivatsa el segundo.) Procedían de una familia brahmánica de Gandhāra y tomaron las órdenes en la escuela sarvāstivāda del *Hīnayāna* (cf. supra, pág. 400). Asaṅga fue el primero en pasarse al *Mahāyāna;* convirtió a su hermano, y ambos llegaron a ser distinguidos representantes de su comunión. Estaban estrechamente relacionados con la corte de los Gupta, en Ayodhyā (la moderna Oudh), donde eran contemporáneos del rey Bālāditya y de su padre Vikramāditya (= Candragupta II?). A Vasubandhu se le atribuyen unas veinte obras, de las cuales las dos más célebres y de mayor influencia son el *Abhidharmakośa* ("Compendio de la Suprema Verdad"), que data de su período hīnayānista, y la *Vijñaptimātratātriṁśika* ("Tratado en treinta estrofas sobre el mundo como mera representación"), que pertenece al período posterior de su vida. Las más importantes de las obras de Asanga son el *Yogācārya-bhūmi* ("Etapas del *Yogācāra*") y el *Mahāyāna-samparigraha* ("Manual de *Mahāyāna*").

ambivalente o, mejor dicho, polivalente. Como creador y destructor, como consolador y opresor, maestro y tramoyista, y también, al mismo tiempo, trascendente, pacífico y eternamente desapegado, úne en su única presencia todos los pares de opuestos; los une y los sobrepasa infinitamente. El mismo principio aparece ahora de nuevo en la interpretación del *ā'laya* dada por los maestros clásicos del *Yogācāra*. De aquí resulta claro que la metafísica budista no representa ninguna desviación realmente fundamental con respecto a los grandes principios y problemas del pensamiento ortodoxo de la India[82].

El Buddha había comenzado como hindú. Además, los dioses hindúes lo habían acompañado (según la leyenda budista) en todas las etapas de su progreso. En otras palabras, permaneció dentro de la esfera de la filosofía tradicional de la India, solo que consideró su clásico problema de la liberación *(mokṣa)* desde un punto de vista nuevo y rejuvenecedor. La gama de sus intereses y sus esfuerzos correspondían precisamente a la de los pensadores brahmánicos contemporáneos. Y así, a su debido tiempo, ambos sistemas prácticamente se unieron. Compartiendo ideas, problemas y métodos, sus protagonistas debatieron las mismas cuestiones en los mismos parques de ciudad y de aldea y en los jardines cortesanos. hasta que finalmente las diferencias prácticas entre ambos puntos de

[82] *Nota del compilador:* La doctrina māhāyanista del *Trikāya*, los "tres cuerpos" del *Buddha*, debe mencionarse aquí como próxima al triple concepto hindú (cf. supra págs. 299-322) de: 1. el principio trascendente *(Brahman-Ātman)*; 2. el señor del universo creado *(Īśvara)*, y 3. la encarnación histórica *(avatāra)*. Los tres cuerpos del *Buddha* son: 1. el *Dharmakāya* (cuerpo esencial, idéntico al vacío (*śūnya*), al hecho de ser tal (*tattva*), al conocimiento divino (*prajñā*) y a la sabiduría (*bodhi*); 2. el *Sambhogakāya* (cuerpo de beatitud), que es la Esencia como se manifiesta en el cielo (o en los diversos cielos, los "campos del Buddha"), "determinada por el nombre y la forma, pero omnisciente, omnipresente y, dentro de la ley de la causalidad, omnipotente" (Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, pág. 246); y 3. el *Nirmāṇakāya* (cuerpo de transformación), que es la esencia manifiesta en la tierra como Buddha histórico, emanado o proyectado por el *Sambhogakāya.*

Puede también observarse al respecto que, en algunas de las fases posteriores del *Mahāyāna*, el *Dharmakāya* es personificado como el *Ādi-Buddha* (el Buddha supremo), cuya consorte o *śakti* es Prajña-pāramitā (la Sabiduría de la otra orilla) Cf. Coomaraswamy, op. cit., págs. 239-241, 249, y Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, págs. 98-102, 146. El símbolo de esta figura y de su consorte abrazados (*yab-yum;* cf. infra, págs. 427-432) es el equivalente budista del *Śiva-Śakti* tántrico (infra. págs. 448-458).

Una exposición de la doctrina del *Trikāya* según las modificaciones que ha experimentado en las diversas escuelas mahāyānistas de China y Japón se encontrará en la obra de Junjiro Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, compilada por W. T. Chan y Charles A. Moore, 2ª edición, Honolulu, 1949, págs. 47, 48, 52, 79, 82, 127, 141, 147, 172, 194.

vista desaparecieron. Aunque uno adorase a Viṣṇu y otro al *Bodhisattva*, uno a Śiva y otro al Buddha, aunque uno buscaba la liberación en el *Brahman* y el otro en el *ā'laya* que todo lo contiene, los métodos eran prácticamente idénticos, las actitudes hacia el divino *guru* apenas podían diferenciarse y resultaba imposible encontrar honestamente motivo para una controversia fundamental.

La universal "conciencia repositorio" —el pensamiento puro, en sí y por sí— es el manantial de donde brota toda posible idea creadora y de aquí, la interminable serie de pensamientos transitorios a través de los cuales se realiza tanto el proceso vital de cada individuo como el panorama de todo el mundo fenoménico. El dinamismo de los procesos mentales es engendrado por las impurezas, por los gérmenes inherentes al *ā'laya*; pero, fundamentalmente, el *ā'laya* trasciende las impurezas. Esta verdad es realizada y comprendida mediante la sabiduría *(prajñā)*, obtenida en la experiencia de la iluminación. El *ā'laya* es *tathātā*, el mero ser —lo absoluto, que está siempre más allá de las impurezas—, y, como tal, es comparable a una joya. Una joya puede estar sepultada en la tierra, pero una vez recobrada, limpia y bruñida, vuelve a brillar con su prístino esplendor. Desde el momento en que el *bodhisattva-yogin* efectúa "la limpieza o purificación" *(vyavadāna)* —como consecuencia de haber alcanzado la sabiduría trascendental— se contempla el ardiente resplandor en su inmóvil pureza absolutamente intacta. Lo que se pensaba que era una impureza ha desaparecido, porque la impureza contemplada era solo un efecto del conocimiento incompleto, nada más que un reflejo de las condiciones de todo razonamiento terrenal.

Es claro que el problema no queda despejado; el argumento ha estado girando en círculo. La impureza *(kleśa)* es un efecto de la impureza, la ignorancia *(avidyā)*. La "purificación" *(vyavadāna)* que revela el brillo de la joya es un efecto del descubrimiento del brillo de la joya. Aunque el brillo es puro, se lo experimenta con impureza; la impureza es, en cierto modo, efecto de la pureza, un resultado de la brillante esencia, un reflejo del brillo mismo. La argumentación está llena de paradojas. Sin embargo, su función principal es bastante clara: elevar la mente de la esfera física y racional y transferirla, en su contemplación, a la esfera metafísica.

A la luz de este acento metafísico, todos los términos comunes con el *Hīnayāna* se transforman. Por ejemplo, el *karman* ya no se puede considerar sólo o primordialmente como una función de la ignorancia vital del individuo, que representa la continuidad de una cadena causal específica, un *santāna:* una serie individual sin comienzo pero susceptible de terminación; porque el *karman* ahora ha cobrado aspecto cósmico. Una acción ya no es un "germen" *(bīja)* que debe dar fruto; él mismo es el fruto de un "germen" que se encuentra en la "conciencia repositorio". El *karman* es

este "germen" universal cuyo fruto es todo acto; un germen imaginario, que fertiliza, por así decir, el inmaculado y puro vientre del *ā'laya-vijñāna* haciéndole producir imaginarios individuos, imaginarios universos: fantasmas fenoménicos, como las figuras de un sueño. Tales individuos viven y sufren bajo la ilusión de que viven, sufren y crean *karman* en el curso del tiempo, pero en realidad son los reflejos de ideas universales imaginarias, sembradas en la eternidad. El *karman,* factor real de todo lo que vemos, sentimos, experimentamos y oímos, es el aparente creador del mundo fenoménico. Sus gérmenes se despliegan en una interminable cosecha de conciencias individuales que surgen repetidamente como la hierba surge de la semilla. Las cadenas de conciencia aparentemente separadas constituyen la variedad de este mundo y del sistema de mundos, pero todos arraigan en el único depósito. Por esta razón la vida está regida por leyes comunes. Hay muchas lámparas pero su luz es una sola; muchas "corrientes de conciencia" *(vijñāna)* que fluyen desde el *ā'laya* y retornan (a través de la liberación), pero la totalidad de la existencia fenoménica, aunque múltiple en sus manifestaciones, en su constitución y proceso de continuo devenir es una.

El mundo en su vida es uno; pero como a los "hechos" nunca se los experimenta en su realidad sino solo tal como los registran los sistemas de conciencia universales diversamente limitados, el carácter de la existencia se experimenta de una manera diferente en las distintas esferas del ser. Uno de los comentaristas de Vasubandhu escribe: *Para un hombre, un río parece una masa de agua que corre; para las criaturas infernales, condenadas a sufrir los tormentos del infierno, parece una corriente de metal fundido al rojo; mientras para los dioses, que gozan de las delicias celestiales, mirándolo desde arriba parece un collar de perlas en el pecho de la diosa Tierra*[83]. Cada visión está condicionada por el sujeto, como función del particular matiz de *avidyā* de cada variedad de ser; pues lo que nos hace sentir que el mundo existe es simplemente la magia de la "ignorancia", y sus efectos difieren en cada uno. Por esto, todo lo que vemos es un adecuado reflejo de nosotros mismos, en tanto que en realidad todo el contexto carece de existencia. El infierno no es otra cosa que la idea de infierno, provocada en nosotros por nuestro peculiar estilo de imaginación. No hay ministros infernales, como Vasubandhu muestra en su *Vijñaptimātratāviṁśátikā*; *pero los pecadores, debido a sus pecados, se imaginan que ven ministros infernales y surge en ellos la idea de que eso es el infierno, allí y entonces (...) y piensan: "Éste es un ministro infernal. Yo*

[83] *Nota del compilador:* Posiblemente Agotra en su comentario al texto de la *Vijñaptimātratāviṁśátika* 3-5. Cf. supra, pág. 368. No he podido localizar las fuentes de estas citas de Zimmer.

soy un pecador (...)". Y, como consecuencia de su karman nocivo, se imaginan que ven y que experimentan las diversas torturas infernales[84]. El *karman* nocivo arraiga en el puro *ā'laya* y se manifiesta como la impureza, en que se autoperpetúa, de un individuo irreal perseguido por irrealidades correlativas, no menos irreales que él mismo. Tal es la paradójica verdad expresada en los términos racionalizadores del *Yogācāra*[85].

4. El camino del Bodhisattva

Avalokitéśvara, el gran *Bodhisattva* del *Mahāyāna*, personifica el supremo ideal de vida según la concepción mahāyānista. La leyenda relata que cuando Avalokitéśvara, después de una serie de encarnaciones eminentemente virtuosas, estaba por entrar en la cesación del *Nirvāṇa*, se levantó un clamor, parecido al ruido del trueno, en todos los mundos. El gran ser sabía que era un grito de lamento pronunciado por todas las cosas creadas —rocas y piedras, lo mismo que árboles, insectos, dioses, animales, demonios y seres humanos de todas las esferas del universo— ante la perspectiva de su inminente abandono de los reinos del nacimiento. Y así, por compasión, renunció a la dicha del *nirvāṇa* hasta que todos los seres sin excepción estuvieran preparados para ingresar en el *nirvāṇa* antes que él, como el buen pastor que permite que su rebaño pase primero por el portón, y luego pasa él, cerrando la puerta tras sí.

En el *Hīnayāna*, el término *Bodhisattva* denota a alguien que está a punto de alcanzar el conocimiento búdico. Así, por ejemplo, Gáutama fue un *Bodhisattva* antes de despertar bajo el árbol *Bo*. Pero en la tradición mahāyānista el término designa a los que han logrado la sublime indiferencia, seres compasivos que se quedan en el umbral del *nirvāṇa* para consuelo y salvación del mundo. Por perfecta indiferencia (por falta de egoísmo) y perfecta compasión (que es otra falta de egoísmo) el *Bodhisattva* del *Mahāyāna* no experimenta la "verdadera o real iluminación" (*samyaksambodhi*) del Buddha ni pasa a su extinción final *(parinirvāṇa)*, sino que se detiene al borde —al borde del tiempo y de la eternidad— y así trasciende ese par de opuestos: porque el mundo no terminará nunca; la ronda de los eones cósmicos proseguirá siempre sin cesar; el voto del *Bodhisattva*, de quedar al borde hasta que todos hayan entrado antes que él, significa un voto de seguir siendo siempre como es. Y por

[84] Vasubandhu, *Vijñaptimātratāviṁśátika* 5.

[85] Las notas de Zimmer se acaban aquí. Más datos sobre las doctrinas de las escuelas del *Hīnāyāna* y el *Mahāyāna* en Takakusu, op. cit., págs. 57-73, *(Sarvāstivāda)*, 74-79 *(Sautrā'ntika)*, 80-95 *(Yogācāra)*, y 96-107 *(Mādhyámika)*. Véase también Daisetzu Teitaro Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, first series, Londres, s. f., págs. 116-160.

esta razón su voto redime al mundo. Simboliza la verdad de que el tiempo y la eternidad, *saṁsāra* y *nirvāṇa*, no existen como pares de opuestos sino que son igualmente "vacuidad" *(śū'nyatā)*, el Vacío.

En el culto popular se invoca al *Bodhisattva* porque posee un inextinguible poder salvador. Su potencial perfección se difunde por todo el tiempo, en un permanente acto de salvamento universal, y aparece en formas auxiliadoras, por ejemplo como el legendario caballo volador de rescate, *Nube*[86], para liberar a las criaturas de la oscuridad de sus tristes vidas de ignorancia. Posee un ilimitado "tesoro de virtudes" *(guṇa sambhāra)*, acumulado mediante una prolongada práctica absolutamente impecable, a través de innumerables vidas, de la "más elevada rectitud" *(pā'ramitā)*. Durante eones el aprendiz de *Boddhisattva* progresó por el sublime sendero de las más especiales y refinadas austeridades psicológicas, cancelando siempre toda noción y emoción del ego. De este modo cobró posesión de ése inextinguible "tesoro" que, finalmente, como resultado de su supremo acto de intemporal renunciamiento, ha llegado a estar siempre disponible para toda criatura que sufre y lucha en el mundo.

El camino peculiar y especial del *Bodhisattva* mahāyānista representa el último refinamiento espiritual —la parte compasiva, por así decir— de la disciplina india primordial, el *tapas*. Como hemos visto, el *tapas* era una técnica para lograr ponerse uno mismo en un estado de ardiente calor psicológico. Las energías internas sistemáticamente controladas y retenidas, acumuladas dentro del cuerpo, generaban una alta temperatura, comparable a la fiebre, confiriendo cierta soberanía sobre las fuerzas del macrocosmos en virtud de la conquista de las fuerzas paralelas del microcosmos, porque es un hecho que toda forma de ascetismo produce un tipo propio de liberación con respecto a las necesidades usuales y a las leyes de la naturaleza, y por lo tanto proporciona su propia dicha de independencia. El asceta ardiente no puede ser aplastado o frustrado por las fuerzas de su medio: la naturaleza, el tiempo, los animales, la sociedad. Afirmando su mayor fuerza, los desafía. No tiene miedo y no puede ser intimidado; controla sus propias reacciones y emociones.

El único peligro que puede amenazar a esta autosuficiencia es la de que por sorpresa o engaño se lo haga caer en alguna reacción involuntaria, que podría precipitar un impremeditado estallido del concentrado caudal de sentimientos tiránicamente reprimidos. Las epopeyas y novelas de la India están llenas de relatos de santos que estallan en cólera ante alguna pequeña molestia. (En realidad, constituyen un recurso corriente del narrador oriental para complicar los argumentos). Los viejos ascetas lanzan el rayo de su maldición

[86] Cf. supra, págs. 309-310.

contra cualquier pobre inocente que acierte a perturbarlos en sus ejercicios espirituales, soltando toda la fuerza de su extraordinario poder y perdiendo así, de un solo golpe, el equilibrio que tanto les había costado adquirir. Ésta es una catástrofe de la mayor importancia para el santo, lo mismo que para su destrozada, infortunada, inconsciente –y a menudo encantadora– víctima. O, también cuenta la tradición, cada vez que Indra, celoso rey de los dioses, siente que su soberanía cósmica está amenazada por el aumento del poder espiritual de algún asceta, envía una doncella celestial, increíblemente hermosa, para embriagar los sentidos del atleta espiritual. Si ella tiene éxito, el santo, en una sublime noche (o hasta en un eón) de pasión, vierte toda la carga de fuerza psicológica que había estado tratando de acumular en toda su vida. Como consecuencia, al mundo luego le nace un niño de fabulosas dotes y al santo se le destruyen sus proyectos de poder.

En el caso de un *Bodhisattva,* los requisitos de su peculiar actitud espiritual son, humanamente hablando, tan severos que, si no estuviera perfectamente establecido en su conocimiento y en su modo de ser, el peligro de su subversión sería prácticamente universal. La tentación se oculta en casi todas las circunstancias de la vida, hasta en el más pequeño detalle; mas para el *Bodhisattva* cumplido no existe la posibilidad de recaer. Como él es el único verdaderamente desprovisto de ego, no siente ninguna tentación de afirmar el valor de su personalidad puramente fenoménica, ni siquiera haciendo una momentánea pausa en su pensamiento al enfrentarse con una ardua decisión. Las leyendas de los *Bodhisattva* los muestran sacrificando sus miembros, su vida y aun sus mujeres y niños, a lo que para cualquier intelecto normal parecerían ser las pretensiones más injustificadas. Ante una petición insignificante o completamente caprichosa, el *Bodhisattva* inmediatamente entrega posesiones que cualquier hombre corriente *(pṛthag jana)* consideraría como las más apreciadas y sagradas del mundo; por ejemplo, ante el pedido de un pájaro molesto o de un cachorro de tigre, o a la orden de un viejo brahmán perverso, codicioso y lúbrico.

La popular historia de "Los hijos del rey Vessántara" [87] cuenta cómo este piadoso monarca, que era una de las primeras encarnaciones del Buddha, hizo el voto de no negar nunca nada que se le pidiese. *Si alguien me lo pidiera, le daría mi corazón y mis ojos, mi carne y mi sangre, y todo mi cuerpo.* Sin pensarlo dos veces, entregó un maravilloso elefante del cual dependía el bienestar de su reino, y a consecuencia de ello, fue exiliado por su pueblo lleno de indignación, junto con su fiel reina y los dos hijitos. Y cuando en el

[87] *Jā'taka* 547. También *Jātakamālā* 9; J. S. Speyer, *The Jātakamālā,* Sacred Books of the Buddhists, vol. I, Londres, 1895, págs. 71-93; cf. infra, pág. 419, nota 91.

desierto se le aproximó un viejo y horrible brahmán que le pidió los niños como esclavos, se los dio sin remordimiento; y al serle pedida la reina, también la entregó. Pero finalmente el brahmán se reveló como Indra, el rey de los dioses, que había descendido a poner a prueba al santo rey humano, y así todo terminó bien. En este caso, habiendo fracasado la tentación de Indra, el dios fue generoso en su derrota.

Hasta la mente más insensible y elemental no puede dejar de sentirse asombrada y ultrajada por tales demostraciones de santa indiferencia ante los valores normales del bienestar humano, particularmente porque con ellas no se gana nada. Pues ¿qué importa realmente si una sola paloma se salva de las garras de un halcón [88], si una nueva camada de cachorros de tigre se salvan de morir de hambre [89], o si un viejo, sucio y senil brahmán satisface su codicia y su concupiscencia con la esclavitud de un pequeño príncipe y de una princesita? La marcha cruel de la naturaleza no se altera. En realidad, los absurdos sacrificios del *Bodhisattva* a menudo apoyan y prestan voluntaria corroboración a las brutales leyes que prevalecen donde la lucha por la vida se cumple en forma cruda, rigurosa, animal y demoníaca; y el caso del brahmán y los jóvenes príncipes parece violar el primer dictado de la moralidad humana.

Pero, de acuerdo con el problema fundamental y la tarea del *Bodhisattva*, precisamente el aparente absurdo y hasta la indecencia del sacrificio es lo que constituye la diferencia. Porque rehusar un sacrificio paradójico sería favorecer (aunque solo fuera negativamente) las normas y concepción del mundo del individuo común, cargado de pasión y egoísmo, que ha hecho la petición. La prueba suprema y especial del *Bodhisattva* consiste en su aptitud y facilidad para desplegarse repetidamente en una ilimitada entrega *(dāna)*. Esto exige de él una continua abdicación, o, mejor, la no-experiencia del ego. Cualquier reacción de retroceso, aun ante un sacrificio absurdo, confirmaría y endurecería un núcleo de conciencia del ego; en tanto que la esencia del *Bodhisattva* estriba en evaporar el ego limitado y limitador. Suponer que un *Bodhisattva* titubearía ante un pedido absurdo, o que tendría el más mínimo escrúpulo en abandonar el cuerpo, la vida, la familia y las propiedades, sería pedirle que se mostrara como uno que sostiene el valor intrínseco y la sustancialidad de las cosas. Y esto implicaría que en el plano trascendental, que él representa, se admite que algo de la tierra tiene valor —nuestro cuerpo o nuestras propiedades, la elevada condición, la reina, los niños o el honor—, mientras que, en ese plano, se sabe que todas las cosas son efímeras, fenoménicas y así, en realidad, inexistentes.

88 Aśvaghoṣa, *Sūtrālaṅkāra* 64. (Una hermosa traducción se hallará en E. W. Burlingame, *Buddhist Parables*, New Haven, 1922, págs. 314-324.)

89 *Jatākamālā* 1. (Speyer, op. cit., págs. 1-8.)

El rechazo o la resistencia harían que el aspirante a *Bodhisattva* fuera devuelto a la esfera de lo inesencial y que inmediatamente se interrumpiera su conexión con la verdadera realidad. Ya no sería un aspirante a la iluminación, uno "cuya esencia *(sattva)* es (virtualmente) iluminación *(bodhi)*", sino, como el *yogin* paralizado por el atractivo de una seductora doncella celestial, habría sido tentado, engañado, y retornaría al reino y a la multitud de los "seres ordinarios" *(pṛthagjana)*.

El aspirante a *Bodhisattva* tiene que tratar de comportarse como si ya estuviera completamente libre de ego; del mismo modo que el discípulo de cualquier arte (por ejemplo, la danza) tiene que tratar de actuar como si ya dominara su técnica. El pensamiento y la conducta deben anticipar constantemente la inexistencia de todos los valores fenoménicos en el plano trascendental, y el punto de vista de la sabiduría debe ser ejercitado sin cesar en innumerables actos a través de innumerables vidas. De esta manera la sabiduría se incorpora gradualmente al candidato. Se convierte, primero, en parte integrante de su personalidad y luego, en toda su esencia y único estado de ser. Un "superabundante cúmulo de fuerzas o virtudes" *(guṇa-sambhāra)* es el corolario natural de esa suprema conquista de la indiferencia. Al no importarle nada en absoluto y así trascenderse completamente a sí mismo como hombre, el ser absolutamente incondicionado se eleva y se establece en una esfera espiritual de omnipotencia universal, y esta fuerza en adelante irradia de él eternamente, brillando para beneficio de todos los que piden.

De este modo la fiera voluntad y la lucha por el poder sobrehumano de los viejos ascetas de los bosques ermitaños, con el ideal *Bodhisattva* se transfigura en superlativa benevolencia. La condición infinitamente poderosa del salvador es la contraparte purificada y perfeccionada, no egoísta, del primitivo esfuerzo de suprema autoafirmación: toda la disciplina ahora se dedica al beneficio universal, en lugar de aplicarse al individuo. En cada fase, crisis y realización, a lo largo del camino que conduce a la perfección de Avalokiteśvara, Kṣitigarbha (en chino, *Ti-tsang;* en japonés, *Jizo*), Amitābha y la multitud de los otros *Bodhisattva* del culto y la leyenda mahāyānistas, nos encontramos con la lección de este estado de realización absolutamente sublimado y omnipotentemente libre de egocentrismo.

El breve texto mahāyānista, extraordinariamente condensado, conocido con el nombre de *Prajñā-pā'ramitā-hṛdaya-sūtra,* "El Manual del Corazón (es decir, del secreto) de la perfección de la Sabiduría de la Otra Orilla [90]", afirma que cuando un *Bodhisattva* entregado a la profunda práctica de la Sabiduría de la Otra Orilla reflexiona diciéndose: "Hay cinco elementos de lo existente", percibe

[90] Sacred Books of the East, vol. XLIX, parte II, págs. 147-149.

inmediatamente que son "vacíos en su naturaleza misma[91]. *Aquí la forma* —declara— *es vacío y el vacío en realidad es forma. El vacío no difiere de la forma y la forma no difiere del vacío. Lo que es forma es vacío y lo que es vacío es forma.*

Esto es lo que el *Bodhisattva* percibe con respecto a la forma. Y sus percepciones con respecto a cada uno de los demás elementos de lo existente —sensaciones, nociones, predisposiciones y conocimiento— son lo mismo. *Todas las cosas llevan la marca característica del vacío. No nacen ni dejan de existir; no son sin mancha ni están manchadas; no se vuelven imperfectas ni perfectas. Por lo tanto aquí, en esta vacuidad, no hay forma, ni sensaciones, ni nociones, ni propensiones mentales; no hay conciencia; ni hay ojo, ni oído, ni nariz, ni lengua; no hay cuerpo, ni mente; no hay color, ni sonido, ni olor, ni gusto, ni objeto del tacto, no hay elemento constitutivo de la visión o de los otros procesos sensibles, ni elemento constitutivo de los procesos mentales. No hay conocimiento ni ignorancia, no hay destrucción del conocimiento ni destrucción de la ignorancia. No hay doble concatenación de causas y efectos que terminan en la vejez y en la muerte*[92]. *No hay destrucción de la vejez y de la muerte; no hay ni nacimiento ni cesación del sufrimiento; no hay camino hacia la destrucción del sufrimiento. No hay iluminación, ni logro, ni realización; pues la iluminación no existe.*

No se da ningún argumento en apoyo de estas fantásticas observaciones. Se las presenta simplemente como afirmaciones del *Bodhisattva* Avalokitéśvara; evidentemente para mostrar que la paradójica verdad de la Sabiduría de la Otra Orilla se encuentra más allá de la visión de esta rivera. Es posible sugerir verbalmente la naturaleza de esa verdad, pero resiste los análisis y argumentos de la razón. Tras esta sugestión de lo que debe conocerse, viene una descripción del estado perfecto mismo, que constituye la clave de este curioso "camino de acción" del candidato al estado de *Bodhisattva:*

No hay obstáculos mentales para el Bodhisattva *que se consagra a la Sabiduría de la Otra Orilla. Como no hay obstáculos*

[91] Los cinco elementos de la existencia son: 1. *rūpa* (forma), que comprende los cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire, así como toda forma que nace de ellos, es decir, todos los fenómenos físicos; 2. *védanā* (sensaciones, percepciones sensibles, sentimientos); 3. *saññā* (todas las nociones que constituyen la intelección autoconsciente); 4. *saṁskāra* (predisposiciones, inclinaciones, moldes mentales), y 5. *vijñāna* (conciencia, discriminación, conocimiento). El grupo 2-5 compone la esfera del *nāman* (nombre) o fenómenos mentales.

[92] La concatenación de doce causas y efectos (*pratītya-samutpāda*) se representa en el budismo de la siguiente manera: 1. ignorancia; 2. acción; 3. conciencia; 4. nombre y forma; 5 los sentidos; 6. contacto; 7. sensación; 8. deseo; 9. apego; 10. devenir; 11. nacimiento; 12. vejez, enfermedad y muerte. Cf. Takakusu, op. cit., págs. 29-36.

mentales, no tiene temor; ha trascendido todas las nociones erróneas; permanece en el nirvāṇa. *Todos los Buddha del pasado, del presente y del futuro*[93], *consagrándose a la Sabiduría de la Otra Orilla, han despertado à la suprema, perfecta, completa Vigilia.*

Luego el texto expresa la afirmación más culminante, la más útil y misteriosa:

Por lo tanto, hay que saber que la Sabiduría de la Otra Orilla es la gran fórmula mágica (mantra), *la fórmula mágica de gran sabiduría, la fórmula mágica más excelente, la fórmula mágica sin par, capaz de mitigar todo sufrimiento. Es verdad porque no es falsedad. Una fórmula mágica está dada en la Sabiduría de la Otra Orilla. Dice así:*

Oh, tú que te has ido, que te has ido, que te has ido a la otra orilla, que has desembarcado en la otra orilla, ¡oh, tú, Iluminación, salve!

Aquí termina el "Manual del Corazón de la Sabiduría de la Otra Orilla".

El primer requisito del discípulo espiritual en la India, como hemos visto, es la gran virtud de la fe *(śraddhā)*, la confianza en el maestro y en sus palabras. La fe será corroborada por la propia experiencia del discípulo a lo largo de su progreso espiritual, pero mientras tanto no puede atreverse a discutir con su *guru*, criticando sin experiencia la paradójica doctrina. Primero tiene que sufrir una transformación; y esa transformación, no la crítica, le servirá para alcanzar el entendimiento. Mediante un proceso evolutivo debe ser elevado a un nivel espiritual desde el que puede experimentar el sentido de la enigmática enseñanza. Y entre tanto, el proceso de su sublimación se verá facilitado meditando sobre la fórmula mágica que es el "Corazón de la Sabiduría de la Otra Orilla", a la que debe considerar como expresión de su propia y suprema creencia, destinada a concentrar e intensificar su fe. Aunque temporariamente le sea ininteligible, es, sin embargo, su credo, que él debe recitar constantemente como invocación por la cual solicita a la Sabiduría de la Otra Orilla que venga a él. Y lo maravilloso es que esta fórmula mágica efectivamente puede funcionar como un eficaz encantamiento de alquimia, facilitando la transmutación que a su tiempo produce, por sí misma, el oro de la Iluminación.

La meditación sobre esta curiosa sarta de palabras no es el único medio con el cual el neófito, lleno de fe, tiene que tratar de producir la importantísima transformación de su entendimiento. También se requiere la ejecución de ciertos actos que, junto con la experiencia de sus resultados, hacen que la fórmula con el tiempo cobre mayor

[93] Según el *Mahāyāna*, ha habido, hay y habrá innumerables *Buddha*; cf. supra, pág. 395.

sentido, en tanto que, recíprocamente, la fórmula que se tiene constantemente presente sirve para extraer y aplicar la lección de la fiel ejecución de los actos necesarios.

Las retraducciones mahāyānistas de ciertos relatos del *Jā'taka*, que se encuentran en la colección del siglo VI titulada *Jātakamālā*, "La gran guirnalda de relatos de las vidas anteriores del Buddha[94]", significan que uno tiene que adoptar peculiares actitudes, demostrar reacciones insólitas en situaciones cruciales y realizar actos muy especiales si quiere llegar a tener una nueva visión de la vida y de sí mismo. La práctica precede la intuición; el conocimiento es la recompensa de la acción: por lo tanto ¡trata! Tal es la idea. En efecto, haciendo algo es como uno se transforma. Ejecutando un gesto simbólico y viviendo enteramente, hasta el límite, un papel particular, uno llega a realizar la verdad inherente al papel. Sufriendo sus consecuencias sondeamos y agotamos su contenido. Con otras palabras, el conocimiento debe alcanzarse no por la inacción (como en las disciplinas del jainismo y del *yoga* clásico) sino viviendo la propia vida con vigilancia e intrepidez.

Por sus implicaciones, esta idea es radicalmente distinta de la que animaba a los ascetas de los bosquecillos penitenciales, pero es completamente compatible con el antiguo concepto hindú de *karman*[95]. Sacrificándonos sinceramente, con espíritu de humildad y abnegación, realizando actos virtuosos que supriman inexorablemente todo impulso de autoengrandecimiento y de exhibición, atraemos la brillante sustancia kármica que limpia y remplaza al *tamas*[96]. El aprendiz de Buddha gradualmente se impregna de luminosidad kármica cultivando con sus actos "las más altas virtudes o perfecciones" *(pā'ramitā)*, hasta que finalmente no le queda lugar para ninguna fuerza kármica oscura y desfavorable. Las personas que se apegan a su ego favorecen instintivamente los engaños de la ilusión fenoménica y así se atan más, con cada acto a las fuerzas apasionadas del

[94] La *Jātakamālā* es una obra en sánscrito, atribuida a cierto Āryasūra (sobre su traducción, véase supra, pág. 416 nota 87), que contiene treinta y cuatro *jā'taka* o sea relatos ejemplares de las primeras vidas del Buddha, adaptados, en su mayor parte, de un compendio pāli muy anterior, de más de quinientos *jā'taka*. Este compendio constituye una de las partes más extensas del Canon hinayānista ortodoxo (cf. *The Jā'taka, or Stories of the Buddha's Former Births*, (traducido del pāli por varios, bajo la dirección de E. B. Cowell, 6 vols., Cambridge, Inglaterra, 1895-1907).

[95] *Nota del compilador:* La meta final y aquello a lo cual se da particular importancia —como siempre ocurre en la India— es el conocimiento, no la obra; pero la obra o la acción se indica como medio. Los originales de Zimmer incluyen una breve nota que indica su intención de comparar este enfoque con el del *Karma-Yoga* enseñado en la *Bhágavad-Gītā;* pero parece que no llegó a redactar el párrafo.

[96] El *guṇa tamas;* sobre los *guṇa*, cf. supra, págs. 314-317.

instinto vital que sólo se apega a sí mismo; pero el aspirante a la Sabiduría de la Otra Orilla se comporta siempre como si ya hubiera superado el engaño de la manifestación cósmica. En cada acto de su vida diaria se decide en favor de la alternativa de autotrascendencia, hasta que al final, como consecuencia de infinitamente innumerables experiencias de actos de esta clase, consigue trascender los engaños de su psicología fenoménica. Desde entonces se comporta instintivamente como si su ego, con sus falsas impresiones, no existiera. Esta transmutación es la esencia y razón de ser de la Sabiduría de la Otra Orilla.

Entretanto, lo único que puede liberarnos son los actos. Los actos virtuosos y sin egoísmos liberan finalmente al espíritu de la esclavitud de sus propensiones y actitudes humanas normales e inveteradas, que se basan en la ignorancia. Pero esos actos desprovistos de egoísmo, aparentemente peligrosos, requieren fe en lo aún desconocido, un humilde coraje y una generosa disposición a dar un salto a ciegas en la oscuridad. Luego, como recompensa, nos abren una nueva perspectiva. Se produce un mágico cambio de panorama: surge un nuevo orden de valores. Es un hecho: nos transformamos por nuestros actos, para mejor o para peor. La ignorancia y el conocimiento no son más que aspectos intelectuales de los cambios que produce en nosotros nuestra manera de vivir.

El modo de vivir del *Bodhisattva* está bien resumido en la fórmula: *Quisiera ser un guardia de los que no tienen protección, un guía para el viajero, un barco, un manantial, una fuente, un puente para quien busca la Otra Orilla* [97].

Ver el potencial estado del Buddha en todas las cosas, en el criminal y en el animal tanto como en el virtuoso y el humano, es la manera más justa posible de enfrentar los seres del mundo. Todos los seres, todos los hombres, virtuosos o perversos, así como las criaturas inferiores, hasta las hormigas, tienen que ser consideradas, respetadas y tratadas como Buddha potenciales. Esta concepción es simultáneamente democrática y aristocrática; es fundamentalmente la misma concepción que la del antiguo sistema jaina y la doctrina de Gosāla. En realidad, en todas las disciplinas filosóficas indias tardías, dedicadas a la realización de la verdad oculta mediante el logro de la perfección individual, se refleja esta concepción de una u otra manera. Su principio fundamental afirma que la perfección no es algo que se agrega o se adquiere desde fuera sino más bien la cosa misma que existe potencialmente adentro, como realidad básica del individuo. Por lo tanto, la metáfora adecuada para la concepción india del proceso de realización no es la de progreso, crecimiento, evolución o expansión en mayores esferas externas, sino la del auto-

[97] Cf. Louis de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, 3ª edición, París, 1925, pág. 303, y Keith, op. cit., pág. 290.

rrecogimiento. El esfuerzo del discípulo debe traer a la conciencia lo que ya reposa en un estado oculto, quieto y dormido, como la intemporal realidad de su ser.

Éste es el concepto indio fundamental del camino; concepción esencialmente estática de la "marcha hacia la iluminación" *(bodhicaryā)*. En los *Yoga-sūtra* se representa esta meta como el logro de la "aislación e integración" *(kaivalya)*, en el *Sāṅkhya* como la obtención de la "intuición discriminatoria" *(viveka)*, en el *Vedānta* como la realización del "Yo trascendental" *(ātman-brahman)*, y en el budismo como "Iluminación" *(bodhi)*; pero en esencia estas metas son idénticas. Queda rehabilitado, restaurado en su gloria original, limpio, despierto y prístino, algo que estaba sucio, deteriorado, temporariamente inactivo y fuera de contacto, manchado, oscurecido y sin el brillo de su luz suprema ni las manifestaciones de su infinita fuerza y prodigiosas facultades. El proceso es comparable al de pulir un cristal o al de limpiar un espejo que se ha ensuciado y manchado [98].

La purificación del cuerpo burdo es propiamente el primer paso, que se efectúa sobre todo mediante los ejercicios y procesos físicos del *Haṭha yoga:* se limpia el tracto intestinal con las prácticas llamadas *basti* y *neti*, y los canales que contienen y transportan el aliento vital *(prāṇa)* mediante los ejercicios clásicos de control de la respiración *(prāṇāyāma)*. Estas disciplinas limpian y restauran el sistema nervioso y el sistema glandular [99].

Entretanto, también se emprende la sistemática purificación del cuerpo sutil. De acuerdo con el método de *yoga* de Patáñjali, esto se efectúa mediante la gradual transformación de las cualidades y fuer-

[98] *Nota del compilador:* La doctrina del Vacío de Nāgā'rjuna tornó arcaica esta imagen; sin embargo, continuó sirviendo de metáfora prestigiosa hasta que Hui-neng (638-713 d. C.) escribió sus célebres versos en el muro del Monasterio del Ciruelo Amarillo:

"No hay ni árbol *Bo*
Ni espejo brillante;
Puesto que la *śū'nyatā* es todo
¿dónde podrá posarse el polvo?"

Hui-neng llegó a ser el sexto patriarca de la escuela *Ch'an* (en japonés: *Zen*) del budismo de Lejano Oriente (cf. Suzuki, op. cit., pág. 205; Alan W. Watts, *The Spirit of Zen,* The Wisdom of the East Series, Londres, 1936, pág. 40; y Sokei-an, "The Transmission of the Lamp," en *Cat's Yawn,* publicado por The First Zen Institute of America, Nueva York, 1947, pág. 26).

[99] *Nota del compilador:* En los originales de Zimmer, después de este párrafo viene una breve nota que indica su intención de ampliarlo. El *Haṭha-Yoga* es un sistema de ejercicios físicos para obtener una salud perfecta y poderes corporales superiores a lo normal. Propiamente, es una etapa preliminar a otras disciplinas del *Yoga,* pero también puede practicarse como un fin en sí.

zas tamásicas y rajásicas en cualidades y fuerzas sáttvicas[100], mientras que según el enfoque de las disciplinas jaina, más antiguo, menos psicológico, más materialista, tiene que producirse inhibiendo el influjo físico del color kármico que oscurece el cristal de la mónada; pero en ambos casos la sustancia de la enseñanza es la misma: no simplemente que estamos destinados a ser un cristal puro y perfecto, sino que en esencia ya lo somos realmente. El sistema psicofísico está contaminado, oscurecido y desordenado por alguna clase de materia que lo obstruye, que forma coágulos en los canales y vasos de la vida y de la conciencia en todos los niveles. El *mala,* "suciedad, basura, impureza", nos llena; estamos "embadurnados"; en cambio el estado más alto y verdadero es *nir-áñjana:* "sin embadurnamiento". El *Brahman* es *nir-áñjana.* El Buddha es *nir-áñjana.* Nosotros mismos nos convertimos totalmente en *Brahman,* totalmente en Iluminados, totalmente en lo que somos, solo desprendiéndonos de la materia *(prákṛti)* que ensucia y nos aflige desde fuera, y purgándonos el cuerpo y la psique mediante un continuo y radical régimen de limpieza.

Es decir: en lugar de un concepto de crecimiento, expansión, evolución y adquisición, el pensamiento indio apunta a un drenaje, purga y purificación dirigidos a la *restitutio in integrum:* a la restauración integral del estado primitivo, tal como era antes del enigmático momento o movimiento que puso en marcha al universo y a su contraparte microcósmica: el obnubilado entendimiento del hombre. Una vez purificado, el Yo brilla por sí solo y desde ese momento nuestra Iluminación deja de ser potencial para convertirse en un hecho. Un proceso comparable en la medicina hindú es el régimen de purgantes, enemas y eméticos seguido de una dieta liviana y sana, restauradora y sáttvica[101].

100 Sobre los *guṇa* *(tamas, rajas, sattva)* cf. supra, págs. 236-238, 314-317.

101 *Nota del compilador:* "La diferencia de método entre los [maestros budistas] indios y los chinos a menudo planteó el problema de la diferencia, si [alguna] había entre el *Tathā'gata Dhyāna* y el *Dhyāna Patriarcal.* Por ejemplo, cuando Hsiang-yen mostró su canto sobre la pobreza a Yang-shan, este último dijo: «Tú comprendes el *Tathā'gata Dhyāna,* pero aún no el *Dhyāna Patriarcal.*» Preguntado por la diferencia, Mu-chou replicó: «Las montañas verdes son montañas verdes, y las nubes blancas son nubes blancas»" (Suzuki, op. cit., págs. 224-225). La diferencia de método que aquí se observa no significa que la meta del budismo del Lejano Oriente no sea la misma que la del indio, es decir, una *restitutio in integrum.* "Cuando el monje Ming acudió a Hui-neng y le pidió instrucción, Hui-neng dijo: «Muéstrame cuál era tu cara original, antes de nacer»" (ib., pág. 224). El *Tathā'gata Dhyāna* al que se refiere Suzuki era el modo de "contemplación" (en sánscrito, *dhyāna;* en chino, *ch'an;* en japonés, *zen*) enseñado por Gáutama Śākyamuni (el *Tathā'gata*); el *Dhyāna Patriarcal* era el introducido en China en 520 d. C. por el Patriarca budista indio Bodhidharma y desarrollado por Hui-neng; hoy día prosigue en las escuelas *zen* del Japón. El lector encontrará una exposición

La teoría filosófica, la creencia religiosa y la experiencia intuitiva se apoyan recíprocamente en la concepción india básica de que, en el fondo, todo está bien. Un supremo optimismo prevalece por doquier, a pesar del poco romántico reconocimiento de que el universo de los asuntos humanos se encuentra en el estado más imperfecto que puede imaginarse, y que prácticamente equivale a un caos. La raíz cósmica. la realidad velada y secreta, es de una indestructible dureza diamantina aun cuando nosotros —nuestros sentimientos, mentes y sentidos— pueden estar equivocados; y, en realidad, en su mayor parte lo están. Mental, corporal y moralmente estamos muy lejos de la perfección; por ello somos incapaces de reflejar la verdad y darnos cuenta de nuestra serenidad fundamental. Esa misma verdad, sin embargo, la realidad suprema, está siempre y universalmente presente, se encuentre o no nuestra conciencia en contacto con ella. Además, aun cuando en el reino de lo perecedero, en el paso entre el nacimiento y la muerte, en la esfera del dolor y del placer, todo cambia, por encima o allende todos estos cambios perturbadores queda la posibilidad de ese único cambio supremo y conciliador, absolutamente *sui generis:* el cambio de nuestra propia naturaleza que pone fin a los desarreglos del cambio mediante el conocimiento de lo Inmutable, que es el fundamento de nuestro propio ser intrínseco e inamovible.

Esa perdurable presencia se compara al sol oscurecido por la nube de la ignorancia que lo oculta de nuestra mente. El sufrimiento, el dolor y los desórdenes del mundo no representan el verdadero estado de cosas, sino son los reflejos de nuestra perspectiva incorrecta, y sin embargo nos parecen ser muy reales, hasta que la obstrucción se disuelve y la mente contempla la fuente de su propia luz. La nube que se interpone es pequeña, pero con su breve y perecedera forma puede cubrir la ardiente presencia. Una vez que la nube es disipada, inmediatamente se contempla la luz trascendente, con su propia potencia; y aun cuando se encuentre oscurecida con respecto a nosotros —no mirada, no realizada, no revelada— está siempre allí en su duradero esplendor. Y no solo está allí siempre: es la fuente y el sostén de todo lo que está aquí.

Como lo hemos afirmado muchas veces —y ahora, por última vez, tenemos que repetirlo—, los jaina representaban el cristal de la mónada vital *(jīva)* como mancillado por una sustancia física de coloración kármica *(leśyā)* que, al entrar en la mónada, oscurecía su luz intrínseca. Literalmente, había que detener este sutil aflujo físico *(ā'srava)* y luego hacer evaporar o quemar totalmente la materia oscurecedora convirtiéndola en experiencia, biografía, sufrimiento, destino; lo cual era una interpretación materialista, bastante simple, del

---

de esta técnica de restitución en Takakusu, op. cit., págs. 153-165, y en los volúmenes citados supra, pág. 423, nota 98.

problema. La concepción india posterior, representada por los sistemas clásicos, semimaterialistas, del *Sāṅkhya,* el *Yoga* y las *Upániṣad,* consideraron luego la mónada vital (en el *Sāṅkhya* y el *Yoga: púruṣa*), o el Yo (en las *Upániṣad*: *ātman*) como algo siempre impoluto, como el sol; solo las facultades del alma que se agrupan en torno a ese centro estaban en tinieblas; y, además, esto era una oscuridad más bien de ignorancia que de real envolvimiento. La materia kármica ya no se vertía en el núcleo de nuestro ser, como en la fórmula de los jaina, sino un velo de ignorancia interrumpía el paso de la luz. No teníamos más que disolver esta nube aplicándole el poder de su opuesto: *viveka* (discriminación), *vidyā* (conocimiento). Sin embargo quedaba sin resolver el problema de la naturaleza de la nube, la cual, como hemos visto, daba tema de inacabable debate. De una manera u otra, en cualquier forma que los filósofos dieran vuelta el problema, había que admitir en el sistema una *segunda* esfera de fuerzas (no importa cómo fuera definida, racionalizada o desvalorada) para equilibrar la esfera de "lo que realmente es". Y luego ambas tenían que ser coordinadas en una especie de relación no muy satisfactoria, inconexa. La mente, por ejemplo, es parte del sistema corporal, aunque refleja, por lo general imperfectamente, la luz del espíritu. La mente no permanece desprendida. No es un visitante que viene de un reino superior, absolutamente indiferente a lo que aquí pasa. Por el contrario, la mayor parte de ella está coloreada, teñida y condicionada, limitada y apoyada, por la naturaleza y la materia del cuerpo individual, en el cual y sobre el cual crece, y al que está destinada a dirigir y seguir. En todas sus actividades, la facultad mental no es más que una función de esta totalidad corporal, prejuiciada por la peculiar cualidad de la sustancia física burda que la envuelve, así como por la sustancia sutil que la constituye.

La mente es un espejo, pero velado por su propia oscuridad; un estanque agitado por las ráfagas de sus propias pasiones, por los vientos de las emociones transitorias, la inquietud de "Aquel que sopla". Si fuera solo como un hermoso lago de montaña, protegido contra el soplo agitador por barreras de cerros por todos lados, cristalino, libre de turbios afluentes que pudieran manchar su claridad y hacer ondular su superficie, alimentado solo por una fuente subterránea en sus propias profundidades, entonces sería capaz de reflejar sin distorsión la forma de la verdad. Y sin embargo, aún entonces quedaría el problema dualista (por lo menos en lo que atañe a argumentos y explicaciones metafísicas) del doble contexto del espejo y de la luz.

La manera como el budismo hace frente a esta dificultad se basa en una fórmula que niega, más bien que afirma, una esencia perdurable más allá o por debajo del velo de la nube. El Buddha mismo inició esta actitud con su frase fundamental: "Todo carece de Yo", y aunque sus discípulos —a pesar de que el Maestro se negó re-

petidamente a embarcarse en razonamientos metafísicos— muy pronto se enzarzaron en discusiones, tanto entre sí como con los brahmanes, y al final prácticamente habían regresado al seno del hinduismo [102], sin embargo su fundamental tendencia a la negación alcanzó en el período clásico y culminante del *Mahāyāna* su maravillosa perfección teórica con la "doctrina del Vacío". Aquí el principio de la paradoja procedente del bosquecillo de la meditación fue introducido en el campo mismo de la razón, en la academia de la verbalización filosófica, donde la mente luego se desmiembra a sí misma sistemáticamente en una serie de minuciosas demostraciones, disolviendo, uno tras otro, sus propios apoyos y dejando sola en el vacío a la conciencia que está más allá de la elucubración cerebral. Y con el mismo espíritu de confianza en lo trascendente se desarrolló el camino del *Bodhisattva* como aplicación ética del principio de fe inconmovible en la Doctrina del Buddha metafísicamente fundada. En acentuado contraste con el camino del "Autor del Cruce" jaina, cuyo pasaje espiritual a la Otra Orilla se obtenía mediante una extremada técnica de inmovilización, el *Bodhisattva,* inspirado por la inmanencia en esta orilla y deduciendo de ella la trascendencia de la otra, se estableció con su universo en una concepción no dualista mediante actos reveladores de la verdad. La doctrina del vacío no dual se aplicó intrépidamente al vacío de la vida. Todas las cosas, los Buddha y los *árhat* lo mismo que las "partículas momentáneas" *(dharma),* son vacíos, y son como "la nada" *(abhāvadhātu).*

5. El gran deleite

En el *Mahāyāna* de la época clásica, el misterio de la creación se interpreta a través de la idea del *Bodhisattva.* Cuando Avalokiteśvara se negó a aceptar el *nirvāṇa* a fin de seguir siendo el salvador de todas las cosas creadas, fue colmado con la cualidad que lleva el nombre de *káruṇā:* "compasión". Esta pura compasión pertenece a la esencia del *Bodhisattva* y es idéntica a su correcta percepción del vacío; o, como podría decirse, es el reflejo primario del vacío. Debido a la compasión *(káruṇā),* el *Bodhisattva* asume las diferentes formas en las que aparece para salvar a los seres en el reino de lo fenoménico. Asume, por ejemplo, las formas divinas de Viṣṇu para quienes adoran a Viṣṇu, y las formas de Śiva para quienes adoran a Śiva. Asimismo, los Buddha vienen al mundo debido a la compasión de los *Bodhisattva,* y esta creencia representa un importante cambio y transformación del punto de vista budista. *En el excelente cielo Akaniṣṭha, que está más allá del cielo Śuddhāvāsa* —leemos en el *Tat-*

102 Cf. supra, págs. 409-411.

tvasáṅgraha— el Bodhisattva logra la omnisciencia, y [bajo su influencia] *un Buddha nace en este mundo*[103].

Dentro de los corazones de todas las criaturas la compasión está presente como el signo de su potencial estado de *Bodhisattva;* porque todas las cosas son *śū'nyatā,* el vacío, y el puro reflejo de este vacío (que es su ser esencial) es la compasión. La compasión *(káruṇā)* en realidad es la fuerza que mantiene a los seres en su manifestación, así como retiene al *Bodhisattva* de alcanzar el *nirvāṇa.* Por lo tanto, todo el universo es *káruna,* compasión, por otro nombre *śū'nyatā,* el vacío.

Hasta cierto punto, la condescendencia del *Bodhisattva* para sostener el mundo es comparable a la de Kṛṣṇa, tal como lo representa la *Bhágavad-Gītā*[104] y a la del Señor de la Creación que aparece en el *Vedāntasāra*[105]. Es un acto de ignorancia voluntaria; un amoroso descenso o "sacrificio espiritual" *(ātma-yajñā),* como el que en la tradición cristiana se celebra en el misterio de la Encarnación. Sin embargo, su espíritu y su práctica nos llevan un poco más adelante, pues requiere *una incondicional afirmación de la "ignorancia" (avidyā) como esencialmente idéntica a la "iluminación" (bodhi),* lo que torna arcaicos los antiguos modos del *Sāṅkhya,* el *Vedānta* y el *Hīnayāna* de aceptación o rechazo monacal que hemos venido tratando durante cientos de páginas. La "ignorancia" *(avidyā)* es todavía lo que el Buddha dijo que era: la causa del sufrimiento, la causa de la esclavitud de todos los seres dentro del torbellino de nacimiento, vejez y muerte. Es todavía la aflicción que acompaña a quienes viven sumidos en deseos y temores, esperanzas, desesperaciones, disgustos y dolores. Pero aquel cuya mente ha sido purificada, cuya alma y cuya esencia individual se han aniquilado en el vacío, es consciente de una deliciosa maravilla, como un ensueño o como un despliegue de magia, con el cual él, en cuanto vacío, se identifica. Los seres que, en su ignorancia, se experimentan a sí mismos como engolfados en un mar de dolor, en realidad son inexistentes, vacíos y cambiantes; solo su ignorancia les hace sentir que *ellos* sufren.

Con la compasión del *Boddhisattva* se mezcla, pues, una cualidad de "gran deleite" *(mahā-sukha),* pues donde otros ven dolor, desastre, cambio, pobreza, vicio o, por el contrario, honor, placer, logro, lujo o virtud, el "conocimiento supremo" *(prajñā)* revela el vacío; innominado, absoluto, inmutable, inmaculado, sin comienzo ni fin, como el cielo. De aquí que el *Boddhisattva* circule por todas partes, ilimitado, intrépido, como un león, lanzando "el rugido del *Bodhisattva*".

103 Śāntarákṣita, *Tattvasáṅgraha,* citado por Benoytosh Bhattacharyya, *An Introduction to Buddhist Esoterism,* Oxford, 1932, pág. 99.

104 Supra, págs. 307-310.

105 Supra, págs. 333-337.

Estos tres mundos han sido creados, por así decir, para el goce, por el goce y del goce de este inmortal: son su *līlā*, su "juego".

Puesto que el candidato a este conocimiento tiene que comportarse como alguien que ya lo ha alcanzado, ciertas escuelas del *Mahāyāna* establecieron cuidadosamente una ruptura programática y sacramental de los límites que normalmente encierran la virtud. Uno de los célebres textos dice que *el yogin se libera mediante actos idénticos a aquellos por los cuales los mortales arden en el infierno durante múltiples 'karoṛ' de ciclos*[106]. (Un *karoṛ* [inglés: *crore*] equivale a diez millones). No obstante todo el escándalo que se ha proyectado sobre este aspecto del culto budista, la mayoría de las transgresiones sacramentales (en una sociedad rodeada por todas partes por los más minuciosos tabúes) no hubieran provocado la menor vacilación a los modernos cristianos y cristianas de buena sociedad. Consistían en ingerir alimentos prohibidos, como pescado, carne, platos condimentados y vino, y practicar el acto sexual. La única novedad era que estos actos no debían realizarse por sensualismo o aburrimiento sino desprovistos de egoísmo y bajo la dirección de un maestro religioso, pues se los consideraba como concomitantes de un ejercicio espiritual difícil y peligroso pero absolutamente indispensable. El *Bodhisattva* está más allá del deseo y del temor; además, todas las cosas son búdicas y vacías.

En el acto sexual puede reconocerse una versión notable y una profunda experiencia humana del misterio metafísico de la entidad no dual que se manifiesta como dualidad. El abrazo de los principios masculino y femenino y su deleite en ello denotan su intrínseca unidad, su identidad metafísica. Considerado desde el punto de vista de la lógica en el mundo del espacio y del tiempo, el varón y la mujer son dos. Pero en la intuición de su identidad (que es el germen del amor) se trasciende la idea de dualidad, y del misterio de su unión física (realización y experiencia temporal de su real y secreta no dualidad) se produce un nuevo ser, como si la imitación corporal de la verdad transcorporal y no dual hubiera tocado mágicamente la inextinguible fuente de donde surgen los fenómenos del cosmos. Es decir: mediante el acto sexual las criaturas del mundo visible realmente se ponen en contacto, en la experiencia, con la esfera metafísica de la fuente no dual. Esta última no está absolutamente separada e inconexa. Es más bien su propia esencia, que ellos experimentan con cada impulso de compasión, pero superlativamente en la suprema realización humana del acto compasivo que se conoce como realización del misterioso juego de los sexos.

[106] *Jñānasiddhi* I, (En *Two Vajrayāna Works*, editado, con introducción, por Benoytosh Bhattacharyya, Gaekwad's Oriental Series, nº XLIV, Baroda, 1929, pág. XIX.)

śūnyatābódhito bī'jam bī'jād bimbam prajā'yate
bimbe ca nyāsavinyāsas tásmāt sárvam pratī'tyajam

De la correcta percepción de la *śū'nyatā* ("el vacío") procede *bija* ("el germen"). A partir de *bīja* nace la concepción del icono y de esa concepción se deriva la representación externa del icono [107].

"Por ello toda la iconografía de los budistas —comenta Benoytosh Bhattacharyya— procede de una correcta comprensión de la doctrina de la *Śū'nyatā* [108]." Y además, podríamos agregar, la creación de un icono es un acto del mismo orden que la creación del universo: *ars imitatur naturam in sua operatione* [109].

Mediante la contemplación de un icono nuestra mente se une al "germen" *(bīja)*, y a través de este germen vuelve al vacío. La representación externa, que es simplemente el soporte preliminar de la realización, puede ser de piedra, madera, bronce o cualquier otra sustancia inanimada; pero también puede ser un ser vivo, por ejemplo el *guru*, y hasta el mismo devoto en algún papel simbólico. El símbolo más adecuadamente asociado a la doctrina mahāyānista del *mahāsukha*, "el gran deleite", es la pareja divina abrazada (en tibetano: *Yab-Yum*).

Primitivamente este icono significaba la mujer como principio activador. Con sus atractivos saca de su quietud al elemento masculino adormecido, y con su abrazo integra la energía masculina. Como hemos visto [110], en la India, sobre la base de la experiencia del *Yoga*, se interpreta la renovada cosmogonía del nacimiento del universo y su repetida desaparición como una grandiosa psicogénesis: el *yogin*, al volver de la realización trascendental del *samādhi*, reingresa al mundo presentado a su conciencia por sus sentidos internos y externos, y estas formas fenoménicas no son más que funciones de los órganos sensoriales activados. En la escuela mahāyānista del Gran Deleite *(mahāsukha)*, una forma femenina facilita y dirige este proceso de concentrada meditación sobre la aparición y desaparición de las representaciones mentales, y el acto sexual ritual se convierte en una especie de *Via Crucis* por la cual el individuo experimenta el misterio

[107] Otra versión: "El vacío produce el germen; éste se convierte en la representación mental; ésta se concreta exteriormente, y de ella sale todo lo que está condicionado en la existencia." *Mahāsukhaprakāśa* (Exposición de la doctrina del gran deleite), fol. 32. Se trata de una obra del siglo XII escrita por un expositor bengalí: Advayavajra.

[108] Benoytosh Bhattacharyya, *The Indian Buddhist Iconography*, Oxford, 1924, pág. XIII.

[109] "Para el Oriente, como para Santo Tomás, *ars imitatur naturam in sua operatione*" (Ananda K. Coomaraswamy, *The Transformation of Nature in Art*, Cambridge, Mass., 1934, pág. 15).

[110] Supra, pág. 264.

de la cosmogónica manifestación de la compasión. Su percepción correcta de la *śū'nyatā* le permite identificarse completamente con ella: *el cognoscente y lo conocido, el vidente y lo visto, se encuentran en un acto que trasciende las distinciones;* y así el iniciado se convierte en ángel: el ángel de dos espaldas —hombre-mujer—, forma antropomórfica del vacío compasivo.

Este icono *Yab-Yum* debe interpretarse de dos maneras. Por una parte el candidato tiene que meditar sobre la porción femenina como *śakti* o aspecto dinámico de la eternidad y sobre el elemento masculino como aspecto estático pero activado. Luego, por otra parte, el elemento masculino debe ser considerado como el principio del camino, la ruta, el método *(upāya),* y el femenino, con el cual se fusiona, como la meta trascendente; ella es entonces la fuente a la cual vuelve el dinamismo de la Iluminación en su estado de plena y permanente incandescencia. Y finalmente, el hecho mismo de que el símbolo dual de la pareja unida deba ser interpretado de dos maneras (con el varón o la mujer como representante de la verdad trascendente) significa que los dos aspectos o funciones de la realidad son de jerarquía completamente igual: no hay diferencia entre *saṁsāra* y *nirvāṇa,* tanto por su dignidad como por su sustancia. La *Táthatā,* el puro "hecho de ser tal", se hace manifiesta de ambas maneras, y para la verdadera iluminación la aparente diferencia no existe.

Así el simbolismo del *Yab-Yum* subraya la dignidad del universo fenoménico. Su genial reconocimiento de las implicaciones metafísicas de la espiritualidad corporal inherente a la totalidad sexual (en la que las tensiones e impulsos opuestos descansan, equilibrándose, colmándose y anulándose recíprocamente) difiere mucho, en espíritu, de la arrogancia desdeñosa de la mujer y del mundo, practicada por los sabios montañeses, tanto jaina y vedantinos como budistas del *Hināyāna.* Al parecer, fue la casta aristocrática de los *kṣátriya* la que proporcionó este método de orientación espiritual que afirma el mundo; quizá a su vez proceda del antiguo saber erótico, profundamente místico, del que apenas quedan tenues rastros en el tardío y clásico *Kāmasūtra* brahmánico [111]. Los orígenes del movimiento son oscuros; pero una tradición los coloca en el círculo cortesano de cierto Indrabhūti, rey de Uḍḍiyāna, en el siglo VII u VIII d. C. A este real personaje se lo considera autor de la *Jñānasiddhi,* obra básica en la que se describe la iniciación *Yab-Yum* [112]. Sin embargo, los eruditos solo han podido hacer conjeturas acerca de la ubicación precisa de su reino. Unos lo colocan en el Valle del Svat

111 Cf. supra, págs. 119-127.

112 El texto sánscrito ha sido publicado en la Gaekwad's Oriental Series, nº XLIV (cf. supra, pág. 429, nota 106); un sumario de su contenido se hallará en Bhattacharyya, *Introduction to Buddhist Esoterism,* pág. 38 sigs.

(en la Provincia de la Frontera Noroeste), otros lo sitúan en Oṛisā, no lejos de la patria del Buddha. Se dice que la talentosa hija de Indrabhūthi, la princesa Lakṣmī'ṅkarā Devī, fue el espíritu motor de este culto cortesano del amor [113].

Todo esto nos recuerda a Eleonor de Aquitania y a las cortes provenzales de amor, de cuatro siglos más tarde, cuando los círculos aristocráticos de Occidente comenzaban a ser tocados por la magia del Oriente, en la época de las Cruzadas. Al mismo tiempo, en el Japón budista mahāyánico, los caballeros y las damas de la Corte Imperial del Mikado representaban su romance poético de "los Galanes nubes" y "las Doncellas flores", mientras Persia cantaba las canciones de 'Ómar Jayyām, Nizāmī' y los poetas sufíes. Todo este movimiento podría tomar como lema un verso de Ḥāfīẓ: "Soy esclavo del amor y libre de ambos mundos [114]." Desde los castillos de Portugal hasta los del Japón, el mundo civilizado, durante cinco siglos, vibró con esta canción, y sus ecos aún se oyen en los claustros del Tibet. La doctrina india fundamental —la doctrina del monismo trascendental, que combina principios opuestos en una unión trascendental— no halla simbolización más notable que la del culto lamaísta del icono de la sagrada beatitud *(mahāsukha)* de la pareja unida.

113 Cf. Bhattacharyya, *The Indian Buddhist Iconography*, pág. XXVI, nota.
114 Hāfīz. *Gházal* (*Odas*) 445.

CAPÍTULO X

EL TANTRA

1. ¿QUIÉN BUSCA EL NIRVÂṆA?

El posterior cambio de la actitud budista hacia la meta final tiene su exacto paralelo en la contemporánea evolución del pensamiento hindú. Como hemos visto [1], la acepción hīnayānista del término *Bodhisattva* denotaba un gran ser a punto de convertirse en Buddha y, de este modo, de pasar del tiempo al *nirvāṇa:* un arquetipo del iniciado budista laico que escapa del mundo; en tanto que en el-*Mahāyāna* el concepto se convirtió en un símbolo que reafirma el tiempo y que representa la salvación universal. Al renunciar al Conocimiento búdico, el *Bodhisattva* dejaba aclarado que la tarea del *mokṣa,* "liberación, redención de las vicisitudes del tiempo", no era el bien supremo; en efecto, ese *mokṣa* finalmente carece de sentido, pues *saṁsāra* y *nirvāṇa* participan igualmente de la naturaleza de la *śū'nyatā,* "la vacuidad, el vacío". Con el mismo espíritu, el iniciado hindú tántrico exclama: "¿Quién busca el *nirvāṇa?*" "¿Qué se gana con el *mokṣa?*" "El agua se mezcla con el agua."

Este punto de vista se expresa en muchas de las conversaciones de Śrī Rāmakrishna con sus discípulos seglares.

Una vez —les dijo una noche— *un* sannyāsin *entró en el templo de Jagganāth. Mientras miraba una imagen se preguntó si Dios tenía forma o era informe, e hizo pasar su báculo de izquierda a derecha para sentir si tocaba a la imagen. El báculo no tocó nada. Comprendió que ante él no había ninguna imagen, y concluyó que Dios carecía de forma. Luego pasó el báculo de derecha a izquierda, y tocó la imagen. El* sannyāsin *comprendió que Dios tenía forma.*

[1] Supra, págs. 414-415.

De este modo se dio cuenta de que Dios tenía forma pero que, asimismo, carecía de forma[2].

¿Qué es vijñāna? —dijo en otra ocasión—. *Es conocer a Dios de una manera especial. La conciencia y convicción de que el fuego existe en la madera es* jñāna, *conocimiento. Pero cocer arroz sobre ese fuego, comer el arroz y nutrirse de él es* vijñāna. *Conocer por experiencia íntima que Dios existe es* jñāna. *Hablarle, gozarlo como Niño, como Amigo, como Maestro, como Amante, es* vijñāna. *Darse cuenta de que Dios solo se ha convertido en el Universo y en todos los seres vivos es* vijñāna[3].

Y con respecto al ideal de aniquilarse en el *Brahman*, a veces decía, citando al poeta Rāmprasād: *Me gusta comer azúcar, pero no quiero convertirme en azúcar*[4].

El *Bodhisattva* del *Mahāyāna* saborea la ilimitada esencia del Salvador dedicándose con absoluto desinterés a su tarea de instruir en el torbellino del mundo; con el mismo espíritu, el iniciado tántrico hindú, perseverando en la actitud dualista de devoción *(bhakti)*, goza sin cesar la bienaventuranza del conocimiento de la omnipresencia de la Diosa.

La Madre Divina me ha revelado en el templo de Kālī que fue ella quien se convirtió en todas las cosas —dijo Śrī Rāmakrishna a sus amigos—. *Ella me mostró que todo estaba lleno de Conciencia. La imagen era Conciencia, el altar era Conciencia, los recipientes de agua eran Conciencia, el umbral de la puerta era Conciencia, el piso de mármol era Conciencia; todo era Conciencia. Encontré que todo dentro de la habitación estaba, por así decir, empapado de Gloria, la Gloria de Saccidānanda*[5]. *Vi a un malvado frente al templo de Kālī, pero también en él vi vibrar el Poder de la Madre Divina. Por esta razón di a un gato la comida que había de ofrecerse a la Madre Divina*[6].

El jñānin, *aferrado al camino del Conocimiento* —explicaba también— *siempre razona acerca de la Realidad diciendo: "No es esto, no es esto." El Brahman no es ni 'esto' ni 'aquello'. No es ni el Universo ni sus seres vivos. Razonando así la mente se estabiliza. Luego desaparece y el aspirante entra en* samādhi. *Éste es el Conocimiento del* Brahman. *Es la inconmovible convicción del* jñānin *de que solo el* Brahman *es real y de que el mundo es ilusorio, como un sueño. No puede describirse qué es el* Brahman. *Ni siquiera*

[2] *The Gospel of Śrī Rāmakrishna*, traducido, con introducción, por Swāmī Nikhilānanda, Nueva York, 1942, pág. 858.

[3] Ib., pág. 288.

[4] Véase, en contraste, supra, pág. 344.

[5] El *Brahman* como Ser *(sat)*, conciencia *(cit)* y beatitud *(ānanda)*. Cf. supra, pág. 334.

[6] *The Gospel of Śrī Rāmakrishna*, págs. 345-346.

puede decirse que es una Persona. Ésta es la opinión de los jñānin, *los que siguen la filosofía del* Vedānta.

Pero los bhakta *aceptan todos los estados de conciencia. Consideran que el estado de vigilia también es real. No piensan que el mundo sea ilusorio como un sueño. Dicen que el universo es una manifestación del poder y de la gloria de Dios. Dios ha creado todo esto: cielo, estrellas, luna, sol, montañas, océano, hombres, animales. Ellos constituyen Su gloria. Él está dentro de nosotros, en nuestros corazones. Y también está afuera. Los más adelantados devotos dicen que Él mismo se ha convertido en todas estas cosas: los veinticuatro principios cósmicos, el universo y todos los seres vivos. El devoto de Dios quiere comer azúcar, no convertirse en azúcar.* (Todos ríen.)

¿Sabéis cómo siente el amante de Dios? —continuó diciendo Rāmakrishna—. *Su actitud es la de decir: "Oh, Dios, Tú eres el Amo y yo soy Tu siervo. Tú eres la Madre y yo soy tu hijo." O bien: "Tú eres mi Padre y mi Madre. Tú eres el Todo y yo soy la parte." No le gusta decir "yo soy el* Brahman".

El yogin *trata de realizar el* Paramātman, *el Alma Suprema. Su ideal es la unión del alma encarnada y el Alma Suprema. Retira su mente de los objetos sensibles y trata de concentrarla en el* Paramātman. *Por lo tanto, durante la primera etapa de su disciplina espiritual se retira a la soledad y con atención indivisa practica la meditación en una postura fija.*

Pero la realidad es una y la misma. La diferencia está solo en el nombre. Quien es Brahman *es verdaderamente* Ātman, *y también es* Bhágavant, *el Bienaventurado Señor. Es* Brahman *para los que siguen el camino del conocimiento,* Paramātman *para los* yogin, *y* Bhágavant *para los amantes de Dios.*

Los jñānin, *que se adhieren a la filosofía del* Vedānta *no dualista, dicen que los actos de creación, conservación y destrucción, y el universo mismo y todos sus seres vivos, son manifestaciones de la* Śakti, *el Poder Divino*[7]. *Si seguimos este razonamiento hasta sus últimas consecuencias nos daremos cuenta de que todas esas cosas son ilusorias como un sueño. Solo el* Brahman *es la realidad y todo lo demás es irreal. Hasta esa misma* Śakti *es insustancial, como un sueño.*

Pero, aunque razonemos toda la vida, si no estamos establecidos en el samādhi, *no podremos ir más allá de la jurisdicción de la* Śakti. *Aun cuando digamos, "Estoy meditando" o "Estoy contemplando", aún nos estamos moviendo en el reino de la* Śakti, *dentro de Su poder.*

Así, el Brahman *y la* Śakti *son idénticos. Si aceptamos uno tenemos que aceptar la otra. Es como el fuego y el poder de que-*

[7] Que en el *Vedānta* se llama *māyā;* cf. supra, págs. 334-335. La *Śakti* es el *Yum* del icono *Yab-Yum;* cf. supra, págs. 430-432.

mar. Si vemos el fuego, también tenemos que reconocer el poder de quemar, y no podemos pensar en el poder de quemar sin el fuego. No podemos concebir los rayos del sol sin el sol, ni podemos concebir el sol sin sus rayos.

¿Cómo es la leche? "Oh! —decimos—, es algo blanco." No podemos pensar en la leche sin la blancura, ni, por otra parte, podemos pensar en la blancura sin la leche.

Así, no podemos pensar en el Brahman *sin la* Śakti *o en la* Śakti *sin el* Brahman. *No se puede pensar en lo Absoluto sin lo Relativo, o en lo Relativo sin lo Absoluto.*

La Potencia Primordial siempre juega[8]. *Crea, conserva y destruye jugando, por así decir. Esta Potencia se llama Kālī. Kālī es verdaderamente el* Brahman, *y el* Brahman *es verdaderamente Kālī. Es una y la misma Realidad. Cuando la pensamos como inactiva, es decir, como no ocupada en los actos de creación, conservación y destrucción, entonces la llamamos* Brahman. *Pero cuando se ocupa en estas actividades, entonces la llamamos Kālī o la* Śakti. *La Realidad es una y la misma; la diferencia está en el nombre y en la forma*[9].

Esta exposición introductoria del punto de vista tántrico tuvo lugar en la cubierta de un vaporcito de excursión que iba y venía por el Ganges, una hermosa tarde de otoño de 1882. Késhab Chandra Sen (1838-84), el distinguido jefe del *Brāhmo Samāj*[10]. Semihindú y semicristiano, había venido con algunos miembros de su séquito a visitar a Śrī Rāmakrishna en Dakshinéswar, suburbio de la moderna Calcuta, donde el santo maestro oficiaba como sacerdote en el templo dedicado a la diosa negra, Kālī. Késhab era un moderno caballero hindú, occidentalizado, de actitud cosmopolita y de filosofía religiosa progresista, humanista y sáttvica, no muy diferente de la de su contemporáneo Ralph Waldo Emerson, el trascendentalista de Nueva Inglaterra (y estudioso de la *Bhágavad-Gītā*). Por otra parte, Rāmakrishna era un hindú cabal, voluntariamente ignorante del inglés, educado en las tradiciones de su patria, con larga práctica en las técnicas de la contemplación introvertida y colmado de experiencias de Dios. El encuentro de estos dos jefes religiosos fue un diálogo entre la India moderna, temporal, y la India intemporal; entre la

8 Esta idea del juego (*līlā*) de la Divinidad en las formas del mundo es fundamental para la concepción tántrica y es el equivalente hindú del *mahāsukha* mahāyānista (supra, página 429).

9 *The Gospel of Śrī Rāmakrishna*, págs. 133-135.

10 Se encontrará una exposición de los ideales y la historia del Brāhmo Samāj (fundado en 1828 por Rājā Rammohan Roy) en la introducción de Swāmī Nikhilānanda a *The Gospel of Śrī Rāmakrishna*, págs. 40-42. Devendranath Tagore [Thákur] (1817-1905) —padre del poeta, Premio Nobel, Rabindranath (1861-1941)— fue una distinguida figura del movimiento.

conciencia india moderna y los semiolvidados símbolos divinos de su propio inconsciente. Además, es notable el hecho de que en esta ocasión el maestro no era el caballero educado en el molde occidental, bien vestido, que había sido agasajado en Londres por la reina, sino el *yogin* en su taparrabos, que hablaba de los dioses indios tradicionales por propia experiencia directa.

KÉSHAB (sonriendo): *Descríbenos, señor, de cuántas maneras Kālī, la Divina Madre, juega en este mundo.*

ŚRĪ RĀMAKRISHNA (también sonriendo): *¡Oh! juega de diferentes maneras. Sólo ella es conocida como Mahā-Kālī* [la Gran Negra], *Nitya-Kālī* [la Siempre Negra], *Śmaśāna-Kālī* [Kālī la del Crematorio], *Rakṣā-Kāli* [Kālī la Duende] y *Śyāmā-Kālī* [Kālī la Oscura]. *Mahā-Kālī y Nitya-Kālī aparecen mencionadas en la filosofía tántrica. Cuando no había ni creación, ni sol, ni luna, ni planetas, ni tierra, y cuando las tinieblas estaban rodeadas de tinieblas, entoncts la Madre, la Informe, Mahā-Kālī, la Gran Potencia, era idéntica a Mahā-Kāla* [forma masculina del mismo nombre], *lo Absoluto.*

Śyāmā-Kālī tiene un aspecto algo más tierno y se la venera en las casas hindúes. Es la Dispensadora de beneficios y la Alejadora del temor. El pueblo venera a Rakṣā-Kālī, la Protectora, en tiempos de epidemia, hambre, terremoto, sequía e inundación. Śmaśāna-Kālī encarna el poder de la destrucción. Reside en el crematorio, rodeada de cadáveres, chacales y terribles espíritus femeninos. De su boca mana un chorro de sangre, de su cuello pende una guirnalda de calaveras y en torno a su cintura lleva una faja hecha de manos humanas.

Después de la destrucción del universo, al final del Gran Ciclo, la Divina Madre acopia las semillas para la próxima creación. Es como la vieja dueña de casa que tiene un cajón de sastre en el que guarda diferentes artículos de uso doméstico. (Todos ríen.) *¡Oh, sí! Las dueñas de casa tienen lugares de ese tipo donde guardan espuma de mar, píldoras azules, pequeños atados de semillas de pepino, zapallo y calabaza, etcétera, y los sacan de allí cada vez que los necesitan. Del mismo modo, después de la destrucción del universo, mi Divina Madre, la Encarnación del* Brahman, *junta todas las semillas para la próxima creación. Después de la creación, la Potencia Primordial habita en el universo mismo. Ella produce este mundo fenoménico y lo penetra. En los Veda, la creación es comparada a la araña y su tela. La araña saca la tela de sí misma y luego se queda en ella. Dios es el continente del universo y también su contenido.*

¿Es Kālī, mi Divina Madre, de piel oscura? Aparece negra porque se la ve desde lejos; pero cuando se la conoce íntimamente ya no lo es. El cielo parece azul a distancia; pero si se mira el aire de cerca se verá que no tiene color. El agua del océano parece azul a la distancia, pero cuando nos aproximamos y la recogemos en la mano vemos que es incolora."

Śrī Rāmakrishna, lleno de amor por la diosa, le cantó dos canciones del devoto *yogin* bengalí Rāmprasād, después de lo cual continuó su conversación:

La Divina Madre es siempre alegre y juguetona. Este universo es su juego. Es obstinada y siempre tiene que hacer su voluntad. Está llena de bienaventuranza. Da libertad a uno entre cien mil.

UN DEVOTO DEL BRĀHMO SAMĀJ: *Pero, señor, si ella quiere puede dar libertad a todos. ¿Por qué, entonces, nos mantiene atados al mundo?*

ŚRĪ RĀMAKRISHNA: *Ésa es su voluntad. Ella quiere continuar jugando con sus seres creados. En el juego del escondite, las carreras pronto acaban si al comienzo todos los jugadores tocan a "la abuelita". Si todos la tocáis, ¿cómo puede continuar el juego?*

Es como si la Divina Madre dijera a la mente humana en confianza, con un signo de Sus ojos: "Ve a gozar el mundo." ¿Cómo vamos a culpar a la mente? La mente puede desembarazarse de la mundanidad si, a través de Su gracia, Ella la hace volver hacia Sí misma.

Cantando nuevamente las canciones de Rāmprasād, Śrī Rāmakrishna interrumpió su discurso, pero luego continuó:

La esclavitud pertenece a la mente, y también la libertad. Un hombre es libre si constantemente piensa: "Soy un alma libre. ¿Cómo puedo estar esclavizado, viva en el mundo o en la selva? Soy una criatura de Dios, el Rey de los reyes. ¿Quién puede atarme?" Si un hombre es mordido por una serpiente, puede librarse de su veneno diciendo enfáticamente: "No hay veneno en mí". Del mismo modo, repitiendo con firmeza y determinación: "No estoy esclavizado, soy libre", uno realmente llega a serlo y realmente se libera.

Una vez alguien me dio un libro de los cristianos. Le pedí que me lo leyera. No hablaba más que del pecado. (Y dirigiéndose a Késhab Chandra Sen, añadió:) *En tu Brāhmo Samāj tampoco se oye hablar de otra cosa que de pecado. El infortunado que constantemente dice: "Estoy esclavizado, estoy esclavizado", solo consigue esclavizarse. Quien dice noche y día: "Soy un pecador, soy un pecador" realmente se convierte en un pecador.*

Uno debiera tener una fe en Dios tan ardiente como para poder decir: "¿Qué? ¿He repetido el nombre de Dios y el pecado aún puede adherirse a mí? ¿Cómo puedo seguir siendo pecador? ¿Cómo puedo seguir esclavizado?"

Si un hombre repite el nombre de Dios, su cuerpo, su mente y todo se purifica. ¿Para qué hablar de pecado y de infierno y de cosas semejantes?

Digamos solo una vez: "Señor, sin duda he realizado malas acciones, pero no las voy a repetir." Y tengamos fe en Su nombre.

Śrī Rāmakrishna cantó:

Con que solo pueda yo fenecer repitiendo el nombre de Durgā,
¿cómo puedes tú entonces, ¡oh, Bienaventurado!,
negarme la liberación,
por miserable que sea?...

Luego dijo: *A mi Divina Madre le rogué sólo pidiéndole amor puro; le ofrecí flores a sus pies de loto y le rogué: "Madre, aquí está tu virtud, aquí está tu vicio. Tómalos ambos y concédeme solo puro amor por Ti. Aquí está tu saber, aquí está tu ignorancia. Tómalos ambos y concédeme solo puro amor por Ti. Aquí está tu pureza, aquí está tu impureza. Tómalas ambas, Madre, y concédeme solo puro amor por Ti. Aquí está tu* dharma, *aquí está tu* adharma. *Tómalos ambos, Madre, y concédeme solo puro amor por Ti"* [11].

En el *Tantra*, la actitud teísta prácticamente oblitera el ideal abstracto del *Brahman* Informe (*nirguṇa Brahman*) en favor del *Brahman* que está en los *guṇa (saguṇa Brahman)*, el Señor *(Ī'śvara)*, el Dios personal, y los tántricos representan a este último preferiblemente en su aspecto femenino, porque es el que afirma de la manera más inmediata la naturaleza de la *Māyā-Śakti* [12]. El desarrollo del tantrismo favoreció el retorno de la figura de la Diosa Madre de los muchos nombres como elemento predominante del hinduismo popular, en el que se la llamaba Devī, Durgā, Kālī, Pā'rvatī, Umā, Satī, Padmā, Caṇḍī, Trípura-súndarī, etcétera, cuyo culto, arraigado en el pasado neolítico, había sido eclipsado durante unos mil años por las divinidades masculinas del panteón patriarcal ario. La diosa comenzó a imponerse nuevamente en el período de las últimas *Upániṣad* [13]. Hoy es nuevamente la principal divinidad. Todas las esposas de los diferentes dioses son sus manifestaciones, y, como *śakti* o "poder" de sus maridos, representan la energía que los ha manifestado. Además como *Mahāmāyā*, la Diosa personifica la Ilusión Cósmica dentro de cuyos límites de esclavitud y servidumbre existen todas las formas sin excepción, tanto burdas como sutiles, terrestres o angélicas, y aun las de los dioses supremos. Ella es la primera encarnación del principio trascendente, y como tal es madre de todos los nombres y formas. *"Dios mismo* —dice Rā-

[11] Ib., págs. 135-139 (con algunas breves omisiones).

[12] Los *Ā'gama* (escritos tántricos) se dividen en cinco grupos principales según las personificaciones que celebran: Sūrya (el dios sol), Gaṇeśa ("Señor de los ejércitos", el hijo de Śiva, con cabeza de elefante, equivalente indio del Hermes que abre camino y guía al alma), Śakti, Śiva y Viṣṇu; estas tres últimas son hoy mucho más importantes que las otras. Los principios y las prácticas tántricas se han aplicado también al culto de los *Buddha* y *Bodhisattva* mahāyānistas; el simbolismo del *Yab-Yum* es tántrico.

[13] Una exposición de este desarrollo y del simbolismo de la diosa se hallará en Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, págs. 90-102 y 189 sigs.; y también en *The King and the Corpse*, parte II, "The Romance of the Goddess".

makrishna— *es Mahāmāyā, la que engaña al mundo con su ilusión y conjura la magia de la creación, conservación y destrucción. Ella ha extendido este velo de ignorancia ante nuestros ojos. Podemos entrar en la cámara interior solo cuando Ella nos deja pasar por la puerta*[14]. Es perfectamente posible que en esta restauración de la Diosa, tanto en los cultos populares como en la profunda filosofía del *Tantra,* tengamos otro signo del resurgimiento de la religiosidad de la tradición matriarcal, no aria y prearia, de las épocas dravídicas.

El movimiento tántrico difiere del jainismo y del budismo, sin embargo, en cuanto se adhiere a la autoridad de los *Veda,* tratando más bien de asimilar y de ajustarse a la tradición ortodoxa que de excluirla y refutarla. En este sentido ofrece un paralelo con el sistema del hinduismo popular. En realidad, la mezcla de rasgos tántricos y vedantinos en la vida, el ritual y el pensamiento modernos de los hindúes es tan íntima, que se presenta como un todo orgánico. Los tántricos denominan a sus textos "el quinto *Veda*", "el *Veda* de esta Edad de Hierro". *A la primera de las cuatro edades del mundo le fue dada la Śruti* [el Veda]; *a la segunda, la Smṛti* [las enseñanzas de los sabios, el *Dharma-śastra,* etcétera]; *a la tercera, los Purāṇa* [las epopeyas, etcétera], *y a la cuarta, los Ā'gama* [los textos tántricos][15].

Como ha señalado Sir John Woodroffe, cuyos estudios son los más importantes que se hayan publicado en tiempos modernos acerca del *Tantra.* "Los adeptos *śākta* del *Ā'gama* pretenden que sus *tantra* [es decir, sus "libros"] contienen la esencia misma del *Veda* (...) Como los hombres ya no tienen la capacidad, longevidad y fuerza moral requeridas para realizar el *Karma-kāṇḍa Váidika* [la sección ritual del *Veda*], el *Tantra Śāstra* prescribe una *Sā'dhanā* [disciplina religiosa] propia para lograr el fin común de todos los *śāstra,* esto es: una vida feliz sobre la tierra, el Cielo después, y finalmente la Liberación[16]."

Tanto el *Tantra* como el hinduismo popular aceptan la verdad del *Vedānta advaita,* pero acentúan la parte positiva de la *māyā.* El mundo es la inacabable manifestación del aspecto dinámico de lo divino y, como tal, no debe ser desvalorado y descartado como sufrimiento e imperfección, sino celebrado, penetrado e iluminado por la intuición y experimentado con entendimiento. Enloquecida por su propia danza que produce el milagro del *saṁsāra,* la diosa baila con los cabellos desgreñados; pero el perfecto devoto no se espanta por ello. *Aunque la madre le pegue* —dice Rāmpra-

[14] *The Gospel of Śrī Rāmakrishna,* pág. 116.

[15] *Kulārṇava Tantra,* citado por sir John Woodroffe, *Shakti and Shākta,* 3ª edición, Madrás y Londres, 1929, pág. 7.

[16] Ib., pág. 8. Sobre el término *śāstra,* cf. supra, pág. 41.

sād— *el niño grita: "¡Madre, madre!" y se aferra aún más a su vestido*[17].

El *yogin* vedantino nunca se cansa de afirmar que el *kaivalya*, el "aislamiento-integración", solo puede obtenerse alejándose del atractivo del mundo, causa de nuestras distracciones y adorando con atención concentrada el *Brahman-Ātman* informe; para el tántrico, en cambio —lo mismo que para los normales hijos del mundo— esta idea resulta patológica, como efecto erróneo de cierta enfermedad del intelecto. El verdadero amante de la Diosa no desea meramente buscar la liberación ni siquiera llegar a ella. Porque ¿de qué sirve la salvación si significa absorción? *Me gusta comer azúcar* —como decía Rāmprasād—, *pero no tengo deseos de convertirme en azúcar*[18]. Que busquen la liberación quienes sufren los inconvenientes del *saṁsāra:* el devoto perfecto no sufre; porque puede visualizar y experimentar la vida y el universo como la revelación de esa suprema Fuerza divina *(śakti)* de la que está enamorado, el Ser divino omnicomprensivo en su aspecto cósmico de juego *(līlā)* sin finalidad, que precipita el dolor tanto como la alegría, pero que en su beatitud trasciende a ambos. Está lleno de la locura sagrada de ese "amor extático" *(preman)* que transmuta el universo.

Este mundo es una morada de alegría;
aquí puedo comer, beber y divertirme[19].

Artha (la prosperidad), *kâma* (el cumplimiento de los deseos sensuales), *dharma* (la ejecución de los ritos morales y religiosos de la vida cotidiana, aceptando la carga de todos los deberes), y *mokṣa* (la liberación con respecto a todos ellos) son uno solo. La polaridad del *mokṣa* y el *trivarga*[20] es trascendida y disuelta no solo por la realización introvertida, sino también por el sentimiento vivo. En virtud de su talento de amor por la Diosa misericordiosa, el verdadero devoto descubre que el cuádruple fruto de *artha, kāma, dharma* y *mokṣa* cae en la palma de su mano.

¡Oh mente, ven, vamos a dar un paseo hacia Kālī, el Árbol que hace cumplir los deseos! —escribía Rāmprasād—. *Y allí, bajo su copa, recojamos los cuatro frutos de la vida*[21]. Y luego: *La mente siempre busca a la Hermosa Oscura. Haz lo que quieras. ¿Quién desea el Nirvāṇa?*

Muy naturalmente, el tantrismo subraya la santidad y pureza

[17] Dinesh Chandra Sen, *History of Bengali Language and Literature,* Calcuta, 1911, pág. 714

[18] Supra, pág. 434; cf. E. J. Thompson, "A Poet of the People", *The London Quarterly Review,* CXXX, quinta serie, XVI (julio-octubre 1918), p. 71.

[19] *The Gospel of Śrī Rāmakrishna,* pág. 139.

[20] Cf. supra, pág. 44.

[21] *The Gospel of Śrī Rāmakrishna,* pág. 139.

de todas las cosas. Por ello "las cinco cosas prohibidas" (llamadas "las cinco emes") constituyen la sustancia del régimen sacramental de ciertos ritos tántricos: vino *(madya)*, carne *(māṁsa)*, pescado *(matsya)*, granos tostados *(mudrā)*[22] y acto sexual *(máithuna)*. Como en las realizaciones paralelas del *Mahāyāna*[23], la realización no dualista unifica el mundo: hace que sea uno, santo y puro. Todos los seres y cosas son miembros de una sola "familia" *(kula)* mística. Por lo tanto en los sagrados "círculos" *(cakra)* tántricos nadie piensa en castas. Los *śūdra*, los descastados y los brahmanes son todos igualmente elegibles para la iniciación, si están espiritualmente capacitados. El aspirante sólo tiene que ser inteligente, controlar sus sentidos, abstenerse de dañar a todo ser, hacer siempre el bien a todos, ser puro, creer en el *Veda*, ser un no dualista cuya fe y refugio están en *Brahman: Un tal está calificado para esta Escritura; de lo contrario no es adepto*[24].

La posición social secular que uno ocupe no tiene ninguna consecuencia dentro de la esfera de la verdadera jerarquía espiritual. Por otra parte, tanto las mujeres como los hombres pueden ser elegidos no solo para recibir la más alta iniciación sino también para conferirla en el papel de *guru*. *Ser iniciado por una mujer es eficaz; serlo por la madre lo es ocho veces más*, dice el *Yóginī Tantra*[25]. En contraste con los textos védicos, donde a un *śūdra* le está prohibido hasta escuchar el *Veda* y donde las mujeres están relegadas a una esfera secundaria (aunque muy alabada y sentimentalizada), en lo que toca a su competencia y aspiración espirituales, los *Tantra* trascienden los límites de la diferenciación social y biológica.

Sin embargo, no debe suponerse que esta indiferencia a las reglas de casta implica alguna idea de revolución dentro de los límites de la esfera social, como algo distinto de la esfera del progreso espiritual. El iniciado retorna a su puesto en la sociedad, porque allí también se halla la manifestación de la *śakti*. El mundo es afirmado tal cual es; no se renuncia a él, como hacen los ascetas; ni se lo corrige, como hacen los reformadores sociales. Como la condición previa para la iniciación es la superación del temor y del deseo y el rito mismo confirma la concepción de que todo es divino, el verdadero amante de la Diosa se contenta con lo que ella le ha

[22] *Mudrā* también denota las posturas místicas de las manos, que desempeñan un papel tan importante en los ritos y el arte indios. Ésta es la única acepción que dan los diccionarios sánscritos. Sin embargo, en el *Yóginī Tantra* (cap. VI), leemos: "El arroz frito y cosas similares —en verdad todos los [cereales] que se mastican— se llaman *mudrā*"; citado en Woodroffe, op. cit., pág. 571).

[23] Cf. supra, págs. 428-432.

[24] *Gandharva Tantra* 2; Woodroffe, op. cit., pág. 538.

[25] *Yóginī Tantra* 1; Woodroffe, op. cit., pág. 493.

otorgado y no critica las propiedades tradicionales del espacio y del tiempo, sino que contempla la divina Potencia, con la cual se identifica esencialmente, en todas las situaciones.

En efecto, la idea de *dharma* es intrínseca al pensamiento indio. El sacramento de las "cinco cosas prohibidas" no abre camino ni al libertinaje ni a la revolución. En el plano de la conciencia del ego, donde uno actúa como miembro individual de la sociedad, sigue prevaleciendo el *dharma* de la propia casta y el propio *ā'śrama*[26], y solo alcanza las alturas superiores al *dharma* y al *adharma* quien ha trascendido la mente, pues en ese estado de elevación no existe el problema de querer gozar beneficios de prácticas ilegales. El rito tántrico del vino, la carne, el pescado, el grano tostado y el acto sexual no se realiza como una diversión quebrantadora de las leyes, sino bajo la prudente supervisión de un *guru*, en el estado controlado de realización "no dualista" *(advaita)* y como fiesta culminante de una larga serie de disciplinas espirituales, a través de muchas vidas. La emoción espiritual del adepto es el *preman:* la extática y beatífica bienaventuranza de quien, habiendo trascendido su ego, realiza la identidad trascendente.

Al volver al reino fenoménico, desde estas sublimes alturas del supremo conocimiento que aniquila las formas, se ve la diferenciación pero no hay enajenación; no hay tendencia a pedir perdón, porque no hay culpa ni ha habido caída. No hay que reformar el mundo y sus leyes no deben ser desdeñadas. Los diversos planos de manifestación de lo Absoluto pueden ser contemplados con espíritu desapasionado. Se aceptan sin preferencia moral o emocional los estados sólido, líquido y gaseoso de la misma sustancia, bajo diferentes condiciones y como causa de diferentes efectos. Porque todo el espectáculo del universo, sin excepción, es engendrado por el dinamismo de la *Māyā-Śakti,* la potencia de la danza cósmica *(līlā)* de la oscura, terrible y sublime Madre del Mundo que todo alimenta y todo consume. Los seres del mundo y toda la gama de la experiencia no son más que ondas y estratos de una sola y universal corriente por donde siempre fluye la vida.

Como es evidente, esta concepción ya la hemos encontrado muchas veces en nuestro examen de las filosofías de la India. El himno procedente del *Taittirīya Brā'hmaṇa,* que celebra la sustancia y energía del mundo como alimento[27], se basaba en un no dualismo de esta clase. El renacido liberado se celebra a sí mismo como comida y como comedor, porque aunque la burda cubierta exterior del organismo, "la envoltura de alimento" *(annamayakośa),* no sea toda la manifestación divina (en efecto, en la esfera sutil de las diversas envolturas interiores hay formaciones y encarnaciones más sutiles

[26] Sobre el término *ā'śrama,* cf. supra, pág. 130-135.

[27] *Taittirīya Brā'hmana* 2. 8. 8; cf. supra, págs. 274-276.

de la Esencia Suprema), "la comida no debe ser despreciada". La tradición brahmánica védica ortodoxa cobró paulatinamente conciencia de la realidad del *Brahman* bajo diferentes manifestaciones; como la materia vital del mundo material, en el "Himno del Alimento", o como sol, "el que brilla más allá", en una multitud de otros cantos brahmánicos de celebración; o también como alimento vital macrocósmico *(vāyu)*, "el que sopla", correspondiente del *prāṇa* microcósmico.

A través de toda la historia del pensamiento brahmánico se ha reiterado la afirmación —con violencia y apasionamiento, o con gran autodominio— de que "Uno es ambos a un tiempo" y en este sentido el tantrismo continúa la línea védica ortodoxa. Todos los seres son miembros de una sola familia sagrada, procedentes de la única sustancia divina. Y esta concepción implica, como hemos visto, por una parte una desvaloración de los matices peculiarmente personales de la individualidad; pero, por otra, una atrevida afirmación de todo lo que ocurra. La *Māyā,* la ilusión cósmica, no debe ser rechazada, sino abrazada. El lirismo de las *Gītā* vedantinas[28] expresaba este sentimiento de afirmación del mundo. El *Tantra* vuelve a hacerlo, y hoy se refleja en toda la gama de las teologías populares hindúes.

Pero hay un rasgo peculiar y esencial en la afirmación tántrica que la distingue de las filosofías anteriores, o por lo menos de las que aparecen en los textos y comentarios ortodoxos; porque el ideal del tantrismo es lograr la iluminación precisamente por medio de esos mismos objetos que los sabios anteriores trataron de desterrar de sus conciencias. El primitivo culto védico afirmaba el mundo, pero sus ritos eran primordialmente los de los grandes ceremoniales populares y reales en honor de los dioses del macrocosmos; no invitaban a sondear las honduras del microcosmos. Los filósofos del bosque, por otra parte —dedicados a las técnicas introvertidas del jainismo, el *Yoga,* el *Sāṅkhya,* el *Vedānta* y el *Hīnayāna*— se esforzaban por reprimir sus impulsos biológicos sometiéndose a una dieta espiritual reductora a fin de vencer el *rajas*, el *tamas* y las *vā'sanā* (vasos de la memoria y del deseo), y cuando de este modo llegaban finalmente más allá del pecado y de la virtud, seguían siendo siempre virtuosos. En realidad, desde el principio habían tenido que desprenderse de la capacidad de pecar, como primer requisito necesario para aproximarse al *guru*[29]. Pero en el *Tantra,* aunque la meta es la del *yogin* meditador (no el poder mundano, como el que buscaban los antiguos sacerdotes brahmánicos que conjuraban las fuerzas del universo, sino la iluminación, la conciencia absoluta y la beatitud del ser trascendental), la forma de aproximarse es la del

[28] Cf. supra, págs. 350-356.
[29] Cf. supra, pág. 53.

asentimiento, no la de la negación. Es decir que la actitud ante el mundo es afirmativa, como en el *Veda,* pero el devoto se dirige a los dioses como si éstos residieran dentro del microcosmos.

Así, puede decirse que, si el *Vedānta* parece representar la conquista de la tradición monista brahmánica y aria por la ideología dualista de los prearios que buscaban la integración y el aislamiento *(kaivalya)*[30], acaso podamos decir que en el *Tantra* existe la influencia opuesta: una transposición del problema preario de la transustanciación psicofísica al plano de la filosofía no dualista y afirmativa brahmánica. Aquí el aspirante a la sabiduría no busca un rodeo con el cual sortear la esfera de las pasiones, sofocándolas en su interior y cerrando los ojos a sus manifestaciones exteriores, hasta que, limpio como un ángel, pueda volver a abrir los ojos para considerar el ciclón del *saṁsāra* con la mirada serena de un fantasma desencarnado. Muy por el contrario, el héroe tántrico *(vīra)* pasa directamente a través de la esfera de mayor peligro.

Un principio esencial de la concepción tántrica es el de que el hombre, en general, tiene que elevarse a través y por medio de la naturaleza, no rechazándola. *Así como uno cae al suelo* —afirma el *Kulā'rṇava Tantra*—, *así como también tiene uno que levantarse con ayuda del suelo*[31]. El placer del amor, el placer del sentimiento humano, son la gloria de la Diosa en su danza que produce el mundo, la gloria de Śiva y de su *śakti* en su eterna realización de la identidad, pero solo tal como se efectúa en el modo inferior de la conciencia del ego. La criatura pasional no tiene más que borrar su sentido del yo, y luego el mismo acto que antes era una obstrucción, se convierte en la marea que lo lleva a la realización de la beatitud absoluta *(ānanda).* Además, esta marea de pasión misma puede ser el agua bautismal que lava y hace desaparecer la conciencia del yo. Siguiendo el método tántrico, el héroe *(vīra)* flota más allá de sí mismo en la corriente excitada pero canalizada. Esto es lo que ha desacreditado el método ante los ojos de la comunidad. Su heroica aceptación, sin sutilezas, de todo el impacto e implicación de la celebración no dual del mundo como *Brahman,* ha parecido demasiado atrevida y demasiado sensacional a aquellos cuya concepción de la santidad incluye el trascendente reposo del Señor, pero omite el detalle de su teatral misterio *(līlā)* de la creación continua.

Un método correcto no puede excluir el cuerpo, pues el cuerpo es *dévatā,* la forma visible del *Brahman* en cuanto *jīva.* "Al *Sā'dhaka* [el estudiante tántrico] —escribe Sir John Woodroffe— se le enseña a no pensar que somos idénticos a lo Divino en la Liberación solamente, sino aquí y ahora, en cada acto que realizamos. Porque en

30 Cf. supra, pág. 359.

31 Citado por Woodroffe, op. cit., pág. 593.

verdad que todo eso es *Śakti*. Es Śiva que como *Śakti* actua en y a través del *Sā'dhaka* (...) Cuando esto se ha captado en cada función natural, cada ejercicio de ella deja de ser un mero acto animal y se convierte en un rito religioso, en un *yajña*. Toda función es parte de la Acción divina *(śakti)* en la naturaleza. Así, cuando ingiere bebida en forma de vino, el *Vīra* sabe que eso es *Tārā Dravamayī*, es decir, "la Salvadora misma en forma líquida". Y –se dice– ¿cómo puede hacerle daño al que realmente ve allí a la Madre Salvadora? (...) Cuando el *Vīra* come, bebe o realiza el acto sexual, no lo hace con la idea de ser un individuo que satisface sus propias necesidades limitadas, como un animal que hurta a la naturaleza, por así decir, el gozo que siente, sino pensando que en ese gozo él es Śiva, y diciendo: *Śivo'ham, Bháiravo'ham* (Yo soy Śiva)[32]."

En el tantrismo, el sexo tiene un papel altamente simbólico. El santo temor de las incontrolables fuerzas de la naturaleza humana y la consiguiente estricta resistencia a los instintos y energías animales, que caracterizan la historia común del hombre desde el tabú más primitivo hasta el más reciente tratado de moral, pueden explicarse como resultado y residuo de devastadoras experiencias sufridas por la especie humana en el pasado y como producto marginal de la triunfante lucha histórica en pro de la independencia de un principio espiritual superior y "más puro". Las fuerzas primitivas, de cuyas profundidades surgió este principio como el sol victorioso, *Sol Invictus*, subiendo al cielo desde el mar tormentoso (turbulenta morada de los monstruos oceánicos), tenían que ser frenadas, mantenidas a raya y sujetadas como los titanes griegos aprisionados bajo el volcánico Etna, o como el gran Dragón en el *Apocalipsis* de San Juan. El peligro muy real de un levantamiento de fuerzas elementales y de una conmoción general indujo a construir sistemas de dicotomías protectoras, no solo como las del jainismo y el *Sāṅkhya* sino también como la de la religión ética del zoroastrismo persa, la gnosis del Cercano Oriente, el cristianismo, el maniqueísmo y los usuales códigos de costumbres de la humanidad primitiva y civilizada. En la India, en el mundo antiguo y en la mayoría de los pueblos conocidos por los historiadores y los antropólogos ha habido siempre, sin embargo, un sistema institucional de fiestas –fiestas de los dioses y genios de la vegetación– por el cual, sin peligro para la comunidad, podía suspenderse por un momento la ficción convencional del bien y del mal y permitirse una experiencia de los vigorosos poderes titánicos abisales. El Carnaval, la mascarada, revelando todas las extrañas formas que moran en las profundidades del alma, derrama sus símbolos y, durante un sagrado día de ensueño y pesadilla, la tímida y ordenada conciencia se di-

[32] Woodroffe, op. cit., págs. 587-588.

vierte libremente en una experiencia, sacramentalmente canalizada, de su propia destrucción.

Las máscaras son como un sueño, lo mismo que los sucesos del Carnaval. En realidad, el mundo del sueño al que descendemos todas las noches, cuando se relajan las funciones de la conciencia, es precisamente el mundo de donde derivan los demonios, duendes, figuras divinas y demoníacas de las mitologías universales. Todos los dioses moran en nuestro interior, quieren ayudarnos y son capaces de hacerlo, pero requieren la sumisión de la conciencia, una abdicación de la soberanía por parte de nuestras voluntades conscientes. Sin embargo, en la medida en que el pequeño ego considera sus propios planes como los mejores, resiste rigurosamente a la fuerza de su sustrato divino. Por lo tanto, los dioses se tornan peligrosos para el ego, y el individuo se convierte en su propio infierno. Los pueblos antiguos hacían la paz con las fuerzas excluidas rindiéndoles culto y permitiéndoles su demoníaco carnaval, aun cuando cultivaban simultáneamente, en forma de sacrificios a los dioses superiores, una fructuosa relación con las fuerzas implícitas en el sistema social. Y de este modo consiguieron que su inconsciente les diera permiso, por así decir, para continuar en la convencional actitud consciente de la virtud provechosa.

Pero el *sā'dhaka* tántrico no se interesa por la supervivencia convencional tanto como por sondear la vida y descubrir su intemporal secreto. De aquí que el recurso carnavalesco no le basta, porque solo sirve para reforzar la ilusión general. Su finalidad es integar no solo las fuerzas corrientemente aceptadas sino también las excluidas, y experimentar por ese medio la esencial inexistencia de su polaridad antagónica: su desvanecimiento, su *nirvāṇa,* es decir, la intrínseca pureza e inocencia de la esfera aparentemente oscura y peligrosa. De este modo quiebra dentro de sí la tensión de lo "prohibido" y resuelve todo en la luz, reconociendo en cada cosa la *Śakti* única que es el apoyo general del mundo, tanto del macrocosmos como del microcosmos, la madre de los dioses y de los duendes, la tejedora del sueño lunático de la historia. Con ello nos liberamos de la ilusión cósmica gozándola o realizándola plenamente.

De aquí la gran fórmula tántrica (tan diferente de la que utilizaban las primeras disciplinas del *Yoga* hindú): el *yoga* (el acto de uncir la conciencia empírica a la conciencia trascendental) y el *bhoga* ("goce", la experiencia del goce y del sufrimiento de la vida) son lo mismo. El *bhoga* mismo puede convertirse en un camino del *yoga.*

Pero se necesita un héroe *(vīra)* para hacer frente y asimilar, con perfecta ecuanimidad, toda la maravilla de la Creadora del Mundo; para hacer el amor, sin reacciones histéricas, a la Fuerza vital que es la *śakti* de su propia naturaleza integral. Las "cinco cosas buenas" *(pañcatattva),* que son las "cosas prohibidas" de los hom-

bres y mujeres corrientes del rebaño, sirven de viático sacramental para el que no solo conoce sino siente que la Fuerza cósmica *(śakti)* es en esencia él mismo. En el *Tantra* es posible adorar a la Creadora del Mundo utilizando sus propios procedimientos, pues el coito *(máithuna)*, que constituye su más alto rito sagrado, no se realiza con el espíritu del *paśu* (el "ganado", el animal humano del rebaño, que desea, teme y goza de la manera animal y humana usual), sino del *vīra* ("héroe") que se sabe idéntico a Śiva. *Oṁ* —reza (y sabe)—; *en el Fuego que es el Espíritu* (Ātman) *esclarecido por la aspersión del* ghī *del mérito y del demérito, yo, por el camino del yoga* (suṣumṇā), *siempre sacrifico las funciones de los sentidos, utilizando la mente como cáliz de las ofrendas ¡Aleluya!*[33]

Como fruto del rito, pues, nos liberamos de la ilusión, y esta liberación es el más alto don de Kālī, la oscura y hermosa Diosa Bailarina del Crematorio.

2. El Cordero, el Héroe y el Hombre-Dios

"Nadie que no sea divino puede [con éxito] adorar a la divinidad" *(Nādevo dévam árcayet)*[34]. "Habiéndose convertido en la divinidad, uno debe ofrecerle sacrificio" *(Dévam bhūtvā dévam yájet)*[35].

La identidad de la naturaleza oculta del adorador y el dios adorado constituye el primer principio de la filosofía tántrica de la devoción. Los dioses reflejan en el espacio (que es obra de la *Māyā-Śakti)* la única realidad, el *Brahman,* que es la *śakti* del devoto. Sabiendo, pues, que su propio Yo es el objeto de la devoción, el *sā'dhaka* tántrico se aproxima a la Diosa con espíritu devoto *(pūjā)*, mediante el meditativo murmullo de plegarias *(japa:* la recitación de la letanía de sus nombres), la incesante repetición verbal (también *japa*) de las fórmulas sagradas *(mantra*: sonidos-palabra que contienen la esencia de la Diosa), actos de ofrenda *(homa)* mental y externa, y concentrada meditación sobre la visión interna de Ella *(dhyāna)*. El *sā'dhaka* nunca podría experimentar la identidad final si ya no estuviera convencido y no fuera consciente de ella desde el principio. Entre tanto, para sostener su marcha preliminar, pone ante sus ojos y ante su mente una imagen *(pratīka, prátimā)* de la divinidad, que puede ser

[33] *Dharmādharma-havirdīpte ātmāgnau mánasā srucā Suṣumṇávartmanānityam akṣavṛttīr juhómyaham: Svāhā. (Tantrasāra* 698; Woodroffe, op. cit., pág. 559).

[34] *Gandharva Tantra.*

[35] Ib.

Nota del compilador: No he podido conseguir ejemplares de algunos de los textos tántricos citados en este capítulo, y por lo tanto no puedo dar todas las referencias con precisión.

una estatua, una pintura, un símbolo de alguna clase, un *yantra*[36]; en casos especiales, un ser vivo, por ejemplo una virgen *(kumārīpūjā)* o la esposa del adorador.

El primer acto de devoción consiste en contemplar interiormente la imagen mental de la divinidad y luego proyectar la energía espiritual *(tejas)* de esa forma interna sutil en la imagen burda exterior. Esta consagración recibe el nombre de *prāṇapratiṣṭha*, "el acto de asignar *(pratiṣṭha)* el aliento vital *(prāṇa)*". Al finalizar el período de culto, hay que deshacerlo mediante un acto de "despido" *(visárjana)* de la sagrada presencia, después del cual la imagen ya no es sede de una divinidad *(pīṭha)*, y puede ser dejada a un lado. El adorador emite y recoge nuevamente la forma brillante, así como el Creador emite y recoge de nuevo en su infinita sustancia la multiplicidad del cosmos, y ello en virtud de la misma infinitud *(brahman-ātman)* interna, así como por el mismo milagro de *māyā*. Más tarde, cuando el iniciado aprende a reconocer y a responder espontáneamente a la presencia de la divinidad en todas las cosas, ya no necesita la ayuda pedagógica de este rito, pero mientras tanto su mente y sus sentimientos deben ser auxiliados. Sin embargo, el pequeño milagro de la transustanciación es más una crisis microcósmica que macrocósmica. No se puede decir que la divinidad misma haya sido realmente llamada y luego despedida, sino más bien que se ha facilitado la r e a l i z a c i ó n de la divinidad; porque mientras el adepto en estado de perfecta realización contempla y reverencia todo el universo como un icono o asiento *(pīṭha)* de la Presencia universal, el miembro usual del rebaño humano *(paśu)* necesita todo el auxilio que la religión pueda prestarle para que su mente pase de considerar las cosas desde el punto de vista común, animal, económico-político, a la actitud contemplativa de una intuición luminosa.

Los ritos ejecutados en presencia de una imagen consagrada se corresponden con los ritos seculares de la vida diaria. El dios es saludado como un huésped: le obsequian flores, le prestan obediencia, le lavan los pies, le dan comida, tela para vestidos, joyas, perfumes, incienso, ofrendas diversas, lo alaban y le hablan[37]. Es-

[36] Un *yantra* es un diagrama geométrico. Sobre su preparación y empleo, cf. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, págs. 140-148.

[37] Según Woodroffe (op. cit., pág. 511), los materiales empleados y las cosas hechas se llaman *upacāra* (de *upa-car-* "aproximarse; aproximarse con la intención de servir; ayudar, servir, atender, cuidar de un paciente; emprender, comenzar"). El número corriente de *upacāra* es dieciséis: 1. *ā'sana* (colocación de la imagen); 2. *svā'gata* (saludo de bienvenida a la divinidad); 3. *pādya* (agua para lavar los pies); 4. *arghya* (ofrendas), presentadas en 5. el recipiente; 6. *ā'camana* (agua para sorber y limpiarse los labios la que se ofrece dos veces; 7. *madhuparka* (miel, manteca clarificada, leche y cuajada);

tos actos, a su vez, redundan en la santificación de la vida diaria, porque este mismo ceremonial se aplica a los huéspedes; se honra al padre o a la madre como a un dios y los niños reciben los mismos cuidados que los dioses. La santidad de la Presencia, de este modo, compenetra perceptiblemente la esfera social. Los gestos rituales *(mudrā)* también se emplean en el culto y, lo mismo que las palabras, son expresión y auxilio de la resolución espiritual. Estos gestos o *mudrā* son idénticos a los representados en las imágenes indias y utilizados en el arte de la danza. Constituyen un verdadero lenguaje de las manos y hacen posibles las más sutiles ampliaciones de la expresión. Por ejemplo, cuando en la ofrenda se presenta el vaso del agua se hace el gesto del pez *(matsya mudrā)*. Este gesto se hace como expresión de deseo e intención de que el recipiente que contiene el agua pueda considerarse como un océano con peces y todos los demás animales acuáticos. El *sā'dhaka* dice a la *dévatā* de su culto: *Esto no es más que una pequeña ofrenda de agua, en realidad, pero por lo que toca a mi deseo de honrarte, considéralo como si te estuviera ofreciendo un océano*[38]". O, por parte, cuando se invita a la Diosa a ocupar su lugar, antes del momento del culto, se hace la *yoni mudrā,* pues la *yoni,* el órgano femenino, es su *pīṭha* o *yantra.* El adepto tántrico no puede considerar a la *yoni* como otra cosa que como un altar. Por lo tanto, cuando el *sā'daka* ha alcanzado la perfección en esta disciplina, puede pasar a la forma más apropiada y conveniente de rendir homenaje a la diosa, por medio del *máithuna.*

La *bhūtaśuddhi,* o "purificación *(śuddhi)* de los (cinco) elementos *(bhūta)* que componen el cuerpo" es un requisito preliminar indispensable en todo rito tántrico. El devoto imagina que la potencia divina *(śakti)* está dormida con él, retraída de su actividad en el cuerpo burdo, acurrucada como una serpiente dormida *(kundalinī)* en la base de la columna vertebral, en el lugar profundo conocido con el nombre de *mūlādhāra,* "la base *(ādhāra)* de la raíz *(mūla)*". El *sā'dhaka,* entonces, pronuncia los mantra para despertarla, al mismo tiempo que controla cuidadosamente sus inhalaciones, respirando primero profundamente por una fosa nasal y luego por la otra *(prāṇāyāma),* para abrirle camino a través del canal espiritual *(suṣumṇā)* que se considera corre por el interior de su columna vertebral. Entonces tiene que pensar que la ha despertado. Ella levanta la cabeza y comienza a subir por la *suṣumṇā,* tocando a su paso cierto número de "centros" o "lotos" *(cakra, padma),* considerados como sedes de los elementos del cuerpo. El *mūlādhāra*

8. *snāna* (agua para el baño); 9. *vásana* (tela para vestidos); 10. *ā'bharaṇa* (joyas); 11. *gandha* (perfume); 12. *puṣpa* (flores); 13. *dhūpa* (incienso), 14. *dīpa* (luces); 15. *naivedya* (comida), y 16. *vádana* o *namáskriyā* (plegaria).

[38] Ib., pág. 515.

es la sede de la "tierra"; se lo representa como un loto carmesí de cuatro pétalos. El centro siguiente hacia arriba, llamado *svādhiṣṭhāna* (el "domicilio propio" de la *śakti*), está a nivel de los genitales y es sede del elemento "agua"; se lo representa como un loto bermellón, de seis pétalos. El siguiente, a nivel del ombligo, se conoce con el nombre de *manipūra*, "la ciudad *(pūra)* de la joya brillante *(maṇi)*", llamada así porque es sede del elemento "fuego". Se lo representa con un loto azul oscuro de diez pétalos. Según la psicología de este sistema de lotos, el *mūlādhāra*, el *svādhisthāna* y el *manipūra* son los centros que gobiernan la vida de la mayoría de las personas, en tanto que los centros superiores representan modos más elevados de experiencia. El cuarto, a nivel del corazón, es el loto en el cual se experimenta la primera realización de la divinidad del mundo. Aquí, se dice, el dios desciende a tocar a su devoto. O bien, aquí los sabios oyen el sonido *(śabda)* del *Brahman*. Los sonidos percibidos por el oído externo son producidos por "dos cosas que se golpean" mientras que el sonido del *Brahman* es *anā'hata śabda*, "el sonido *(śabda)* que surge sin que dos cosas entrechoquen *(anā'hata)*[39]. Este sonido es *Om*; no el *Om* pronunciado por los labios, que no es más que una sugerencia mnemónica producida por el choque del aire procedente de los pulmones contra los órganos de la boca, sino el *Om* fundamental de la creación, que es la Diosa misma como sonido. Como se lo escucha en el loto del corazón, ese centro se llama *anā'hata*, y se lo representa como un loto rojizo de doce pétalos, y es sede del elemento "aire". El "éter", quinto y último elemento, está centrado en el *cakra* de tono púrpura humo y de dieciséis pátalos, a nivel de la garganta. Éste es el *viśuddha cakra*, "el *cakra* completamente purificado". Más allá, en el punto situado en el entrecejo, está el "loto del mando" *(ājñā)*", blanco como la luna, con dos pétalos, brillando con la gloria de la meditación perfecta, donde la mente, más allá de las zonas veladas por los cinco elementos y así completamente libre de las limitaciones de los sentidos, contempla inmediatamente la forma germinal de los *Veda*. Ésta es la sede de la forma de las formas, en la que el devoto contempla al Señor, como ocurre en el Cielo de los cristianos. Más allá está el centro allende la dualidad, el *sahasrāra*, el policromo loto de mil pétalos, en la coronilla. Aquí la *Śakti* —a quien debemos pensar como habiendo ascendido por todos los lotos de la *suṣumnā*, despertando y haciendo florecer cada loto a su paso— se une a Śiva en una unión que simultáneamente realiza y disuelve los mundos del sonido, la forma y la contemplación.

El adorador tántrico debe imaginarse que ha purificado su cuerpo, inundando así todos los lotos con la *Śakti* despierta. (Solo

39 Cf. Arthur Avalon (sir John Woodroffe), *The Serpent Power*, 3ª ed. rev., Madrás y Londres, 1931, pág. 120.

un *yogin* perfecto es capaz de despertar efectivamente la *kuṇḍalinī*.) La meditación *(dhyāna)*, el recitado de conjuros llenos de la potencia de la diosa en forma de sonido *(mantra)*, elocuentes posturas de las manos y del cuerpo *(mudrā)* y la colocación meditativa, acompañada de *mantra*, de las puntas de los dedos y de la palma de la mano derecha en diferentes partes del cuerpo *(nyāsa)*[40], le ayudan en este proceso, así como en el de dar la bienvenida al dios que entra en la imagen o en el *yantra*. Los dos procesos son recíprocos y constituyen el misterio total de la transustanciación ritual. De aquí que el Gandharva Tantra diga: *El hombre debe honrar a una divinidad* (dévatā) *convirtiéndose él mismo en divinidad. No se debe adorar a una divinidad sin convertirse uno mismo en una divinidad. Si una persona adora una divinidad sin convertirse él mismo en divinidad, no cosechará los frutos de ese culto*[41]. Y también, en el *Vāśiṣṭha Rāmā'yaṇa*: *Si un hombre adora a Viṣṇu, no cosechará los frutos de su culto. Si adora a Viṣṇu convirtiéndose en Viṣṇu, el iniciado* (sā'dhaka) *se convertirá en el Gran Viṣṇu* (Mahāviṣṇu [es decir, el Ser que está más allá del aspecto personal del dios][42]. Y en el *Bhaviṣya Purāṇa*: *No se debe meditar sobre Rudra sin convertirse uno mismo en Rudra*[43], *ni tomar el nombre*

40 Un ejemplo de *nyāsa* en el culto cristiano es el acto de hacer la señal de la cruz, tocando primero la frente ("en nombre del Padre..."), luego el pecho ("...del Hijo..."), el hombro izquierdo ("...y del Espíritu..."), el hombro derecho ("...Santo..."), y finalmente poniendo las palmas juntas en la posición que los hindúes llaman *āñjali*, que es la clásica *mudrā* cristiana de la plegaria ("...amén").

Los autores de *The Principles of Tantra* (compilado por Arthur Avalon, 2 vol., Londres, 1914-1916), han citado oportunamente (págs. LXXI-LXXII) la siguiente declaración del Concilio de Trento: "La Iglesia Católica, enriquecida con la experiencia de las edades y revestida de su esplendor, ha instituido la bendición mística *(mantra)*, el incienso *(dhūpa)*, el agua *(ā'camana, pādya*, etc.), las luces *(dīpa)*, las campanas *(ghaṇṭā)*, las flores *(puṣpa)*, las vestimentas y toda la magnificencia de sus ceremonias con el fin de excitar el espíritu religioso a la contemplación de los profundos misterios que ellos revelan. Como sus fieles, la Iglesia se compone de cuerpo *(deha)* y alma *(ātman)*. Por lo tanto, rinde al Señor *(I'svara)* un doble culto: exterior *(vāhya-pūjā)* e interior *(mānasa-pūjā)*: este último es la plegaria *(vádana)* de los fieles, el breviario de su sacerdote, y la voz de Aquel que siempre intercede en nuestro favor, y el primero está constituido por los movimientos exteriores de la liturgia." (Las voces sánscritas intercaladas pertenecen a los autores de *The Principles of Tantra*.)

La relación histórica entre el culto cristiano y el tántrico es un asunto delicado, que aún está por investigarse.

41 Citado por Arthur Avalon, *The Great Liberation*, Madrás, 1927, pág. 109, nota.

42 *Vāśiṣṭha Rāmā'yaṇa* (*Yoga-vāśiṣṭha*, citado ib.)

43 Rudra es el aspecto violento de Śiva, como destructor del mundo.

de Rudra [murmurando la "guirnalda" de los nombres del dios] *sin convertirse en Rudra; ni alcanzará a Rudra sin convertirse en Rudra* [44].

El acto de culto tiene por finalidad facilitar una experiencia directa e inmediata de lo que el *sā'dhaka* sabe en teoría, a saber: que *jīva* e *ī'śvara* (este último preferentemente en la forma femenina de *śakti*) son esencialmente idénticos, pues son formas complementarias a través de las cuales el *Brahman* se manifiesta en el campo de los pares de opuestos, en el mundo creado. El *sā'dhaka* enfrenta a su *dévatā*, representada en forma de imagen externa o de visión interior, en el plano y en el estado del dualismo; pero sabe que lo que parece ser dos cosas es realmente una sola. La actividad de autoentrega conduce luego a la perfecta realización de este misterio. La entrega de la ilusoria naturaleza soberana del individuo lo transforma en siervo *(dāsa)* de la divinidad, y este estado, cuando logra la perfección, le revela que posee una soberanía fundamental lo mismo que la deidad. El fervor del culto cotidiano mediante el *Bhakti Yoga* despierta así la oculta naturaleza divina que reside en el hombre, y después del momento de la participación perfecta viene la divina beatitud extática *(prema)*. Análogamente, el hijo del rico, en la parábola precitada del *Saddharma puṇḍarīka* budista mahāyánico, sin saberlo servía a su padre, hizo progresos y con el tiempo llegó a darse cuenta de que era hijo y heredero del dueño y con derecho a todas sus propiedades; en realidad, era el mismo rico, el *alter ego* de su señor [45].

Pero los ritos y grados del servicio están gobernados por el carácter espiritual fundamental de toda la enseñanza psicológica india. Una personalidad dotada del *rajas* (cualidad de vigor y de acción) requerirá otra *sā'dhanā* que el que se encuentra sumido en el *tamas*, mientras que el hombre divino de brillante *sattva* será adecuado para otro método. En el vocabulario tántrico, estos tres tipos se llaman, respectivamente, *vīra*, el héroe, *paśu*, la torpe bestia rebañega, y *divya*, el divino santo luminoso.

Es notable (y acaso un síntoma de origen *kṣátriya*) que en los *Ā'gama* clásicos del tántrismo se hace hincapié en el *vīra*, el hombre de disposición rajásica. De acuerdo con el ideal y el método del *Vedānta*, el *rajas* debía someterse al *sattva*, pues todas las disciplinas se basaban en el principio del perfecto espejo del lago; pero en la realización tántrica clásica la victoria se obtiene mediante las pasiones mismas: se las desafía, se las enfrenta y se las doma como un caballero cabalgando un potro brioso. Las "cinco buenas cosas", que para el *paśu*, el pedestre, el hombre del rebaño, representan

[44] *Bhaviṣya Purāṇa.* (Avalon cita bastante literalmente el *Agni Purāṇa*, en *The Great Liberation.*)

[45] *Saddharma-puṇḍarīka* 4; cf. supra, págs. 395-396.

sólo peligro, se convierten en preeminentes vehículos de realización. *Los cinco elementos esenciales en el culto de la Śakti —dice el Mahānirvāṇa Tantra— son, según se ha prescrito, el vino, la carne, el pescado, el grano tostado y la unión del hombre con la mujer. El culto de la* Śakti *sin estos cinco elementos no es más que la práctica de maligna magia* (abhicāra [ritual que daña o destruye]); *de ese modo nunca se consigue el poder que es el objetivo de la disciplina, y se encuentran obstáculos a cada paso. Así como una semilla sembrada en rocas desnudas no germina, así el culto* (pūjā) *sin estos cinco elementos es infructuoso*[46]. Estas frases se citan en el texto como palabras de Śiva a su *śakti*, pronunciadas en la cámara íntima de su morada divinamente gloriosa, en la cumbre de la montaña sagrada, el Kailāsa.

Sin embargo, ni los hindúes religiosos ni los hindúes mundanos de hoy suscriben la osadía de esta concepción heroica. En cambio, la actitud anteriormente atribuida al *paśu* se recomienda a todos, es decir la de rendir culto a la fuerza vital *(śakti)* no como Novia sino como Madre, sometiéndose, de este modo, como un niño, a una especie de castración sacramental. Rāmakrishna, hablando a Girish Chandra Ghosh, uno de sus adeptos más mundanos, dramaturgo de éxito y director del Star Theatre de Calcuta, le dijo:

"La actitud del 'héroe' no es buena. Algunos la prefieren. Se consideran a sí mismos como Púruṣa *y a la mujer como* Prákṛti, *y quieren propiciarse a la mujer practicando el acto sexual con ella. Pero este método a menudo provoca desastres.*

Girish: *En una época yo también lo prefería.*

Śrī Rāmakrishna miró a Girish pensativamente, en silencio.

Girish: *Y todavía tengo esa inclinación en mi ánimo. Dime qué debo hacer.*

Rāmakrishna (tras reflexionar un momento en silencio): *Convierte a Dios en tu apoderado. Deja que haga lo que Él quiera.*

Súbitamente la conversación derivó hacia una discusión de los adeptos más jóvenes de Rāmakrishna.

Rāmakrishna (a Girish y a los demás): *En la meditación veo los rasgos íntimos de estos jóvenes. No piensan en adquirir casa y propiedades. No aspiran al placer sexual. Los jóvenes casados no duermen con sus esposas. La verdad es que a menos que un hombre se haya librado del* rajas *y haya adquirido el* sattva, *no puede morar firmemente en Dios; no puede amar a Dios y realizarlo.*

Girish: *Tú me has colmado de bienaventuranza.*

Rāmakrishna: *¿Cómo puede ser? Dije que tendrías éxito si eras sincero.*

Antes de que Girish pudiera responder, Śrī Rāmakrishna dio

[46] *Mahānirvāṇa Tanta* 5. 22-24. (Traducción de Avalon, *The Greas Liberation*, págs. 89-90).

un grito de gozo: *¡Ānandamayī!* y el grupo lo vio —como ya lo había visto muchas veces antes— pasar de pronto de la conciencia normal al estado extático de absorción divina *(samādhi)*. Durante algún tiempo quedó abstraído, pero luego comenzó a moverse y pronto volvió a participar animadamente en la conversación[47].

Uno de sus jóvenes adeptos había preguntado en cierta ocasión:

¿No es verdad que el Tantra prescribe la disciplina espiritual en compañía de mujeres?

Eso no es deseable —replicó el Maestro—. *Es un camino muy difícil y a menudo provoca la caída del aspirante. Hay tres disciplinas de esa naturaleza. Uno puede considerar a la mujer como amante, o considerarse a sí mismo como sierva suya o como su hijo. Yo considero a la mujer como madre mía. Considerarse como sierva de ella también es bueno; pero es extremadamente difícil practicar una disciplina espiritual considerando a la mujer como amante. Considerarse como hijo de ella es una actitud muy pura*[48].

En otra ocasión dijo Rāmakrishna:

Solo la Śakti *es la raíz del universo. La energía primordial tiene dos aspectos*: vidyā *y* avidyā. *La* avidyā *engaña. La* avidyā *conjura "la mujer y el oro", que provocan el hechizo. La* vidyā *engendra devoción, ternura, sabiduría y amor, que nos llevan a Dios. Esa* avidyā *debe ser propiciada y ésa es la finalidad de los ritos del culto a la* Śakti.

El devoto asume varias actitudes frente a la Śakti *con el fin de propiciársela: las actitudes de "sierva", de "héroe", o de "hijo". La actitud del héroe es la de agradarla como un hombre agrada a una mujer mediante el acto sexual.*

El culto de la Śakti *es extremadamente difícil. No es broma. Yo pasé dos años como sierva y compañera de la Madre Divina; pero mi actitud natural ha sido siempre la de un niño frente a su madre. Considero los senos de cualquier mujer como los de mi propia madre. Las mujeres son, todas ellas, verdaderas imágenes de la* Śakti[49].

En los *Ā'gama* clásicos del tantrismo se prescriben tres clases de *sā'dhanā*, para los diferentes temperamentos. El de las "cinco cosas buenas", como lo hemos llamado, es para el *vīra*. Mas para el *paśu* eso mismo constituye "las cinco cosas prohibidas"; y así el término "vino" *(madya)* se interpreta en este caso como agua de coco, leche o alguna otra "sustancia sustitutiva" *(anukalpatattva)*. Del mismo modo, en lugar de "carne" *(māṁsa)*, come granos de trigo, jengibre, sésamo, sal o ajo, y en lugar de "pescado" *(matsya)*, rabanitos, sésamo rojo, *másur* (una especie de grano), la berenjena blanca y el *pani-*

[47] *The Gospel of Śrī Rāmakrishna*, pág. 682.
[48] Ib., pág. 123.
[49] Ib., pág. 116.

phala (una planta acuática). El "grano tostado" *(mudrā)* en forma de arroz, trigo, palay, etcétera, está permitido, pero en lugar del *máithuna* se recomienda una sumisión infantil ante la Divina Madre de los Pies de Loto [50].

El *divya*, el hombre-dios del más puro *sattva*, por otra parte, está mucho más allá de la *sā'dhanā* "sustitutiva" del piadoso cordero, y también de las intrépidas y caballerescas experiencias del héroe. No necesita ninguna clase de imagen externa o sacramento. De aquí que, al retraducir para el *divya* "las cinco cossa buenas" prescritas, "el 'vino' *(madya)* no es ningún líquido, sino el conocimiento embriagador adquirido por el *Yoga* del *Parabrahman*, que torna al adorador insensible con respecto al mundo exterior. La 'carne' *(māṁsa)* no es pulpa alguna, sino el acto, por el cual el *sā'dhaka* refiere todos sus actos a 'Mí' *(mām)*, es decir, al Señor (naturalmente, se trata de un juego de palabras). El 'pescado' *(matsya)* es el conocimiento sáttvico en que, por medio del sentido de 'lo mío' (juego de palabras en torno a *matsya)*, el adorador simpatiza con el placer y el dolor de todos los seres. *Mudrā* es el acto de abandonar toda asociación con el mal, la que tiene como resultado la esclavitud. Y el 'coito' *(máithuna)* es la unión de la *Śakti Kuṇḍalinī*, la 'mujer interior' y la fuerza cósmica que reside en el centro inferior *(mūlādhāra cakra)* del cuerpo del *sā'dhaka*, con el Supremo Śiva que reside en el centro superior *(sahasrāra)*, en la parte alta del cráneo [51]".

En efecto, mientras el devoto *paśu* o *vīra*, al practicar la *bhūttaśuddhi* (la purificación ritual de los elementos del cuerpo al prepararse para un acto de adoración dualista) [52], tiene que *imaginarse* el ascenso purificador de la *Kuṇḍalinī* a través de los centros o lotos *(cakra, padma)* de la *suṣumṇā*, el *divya*, adepto que practica los ejercicios del *Kuṇḍalinī-yoga* tántrico, efectivamente *realiza* este milagro psicosomático. El *ā'sana* (asiento y postura adecuada), y las *mudrā*, el *prāṇayāmā* (control de la respiración), el *dhyāna* y los *mantra* (visualización interior y recitación concentrada de ciertos sonidos "germinales" y de ciertas fórmulas), después de un largo y severo adiestramiento preliminar de purificación física y emocional, conducen realmente a un efecto físico que se describe como canalización de todas las energías del cuerpo a través del canal sutil *(suṣumṇā)* que sube por el interior de la columna vertebral. En este caso, el ascenso de la "potencia de la Serpiente" *(Kuṇḍalinī)*

[50] Woodroffe, *Shakti and Shākta*, págs. 569-570.

[51] Nīlamaṇi Mukhyopadhyāya, *Pañcatattva-vicāra*, pág. 85. Woodroffe. *Shakti and Shākta*, pág. 567. Otras variantes sublimadas del *Pañcatattva* aparecen en otros textos; cf. Woodroffe, págs. 495-500. 568-569.

[52] Cf. supra, págs. 450-451.

y el despertar de los lotos *(padma)* no tiene que ser imaginado: ocurre en realidad. Y cuando se alcanza el sexto centro o "loto del mando *(ājñā)* en el entrecejo, se ve realmente al Señor *(Iśvara)* —no sólo se lo imagina—, y el contemplador se pierde por completo en el *savikalpa-samādhi,* la comunión con el *Brahman* "con limitaciones" *(savikalpa),* en la que se conserva la distinción entre el sujeto y el Dios personal[53]. Pero en el momento en que la fuerza ascendente entra en el último loto de mil pétalos, en la coronilla (el *sahasrāra),* donde Śiva y su *Śakti* se identifican, la pura experiencia trasciende el conocimiento de la dualidad y el estado del *yogin* se convierte en el de *nirvikalpa-samādhi*: la realización de la identidad de *Ātman* y *Brahman* "más allá de todas las limitaciones" *(nirvikalpa),* donde tanto el sujeto como su más alto objeto se aniquilan[54].

"Hay una manera muy sencilla de comprobar si la *Śakti* (= *kuṇḍalinī)* se ha despertado realmente —escribe Sir John Woodroffe—. Cuando se ha despertado, se siente un intenso calor en el lugar; pero, cuando ella deja algún centro, ese lugar se torna tan frío y aparentemente sin vida, como un cadáver. El progreso en el ascenso puede así ser verificado externamente por otros. Cuando la *Śakti* (Potencia) ha alcanzado la parte superior del cráneo *(sahasrāra)* todo el cuerpo se pone frío y cadavérico, salvo la parte más alta de la cabeza, donde se siente algún calor, pues en este lugar se unen los aspectos estáticos y cinéticos de la Conciencia[55]."

A veces la Corriente Espiritual se eleva por la espina dorsal arrastrándose como una hormiga —decía Rāmakrishna a un grupo de amigos íntimos—. *A veces, en el* samādhi, *el alma nada alegremente en el océano del éxtasis divino, como un pez. A veces, cuando estoy acostado de lado, siento que la Corriente Espiritual me empuja como un mono y juega conmigo alegremente. Me quedo quieto. Esa Corriente, como un mono, súbitamente alcanza de un salto el* sahasrāra. *Por esa razón me veis saltar de golpe.*

A veces, también, la Corriente Espiritual se eleva como un pájaro que salta de rama en rama. En el lugar en que se posa se siente como un fuego. Puede saltar del mūlādhāra *al* svādhisthāna, *del* svādhisṭhāna *al corazón y de allí, generalmente, a la cabeza. A veces la Corriente Espiritual sube como una serpiente. Moviéndose en zigzag, llega finalmente a la cabeza, y entonces entro en* sāmādhi.

La conciencia espiritual del hombre no se despierta a menos que se excite su kundalinī. *La* kuṇḍalinī *mora en el* mūlādhāra. *Cuando se despierta recorre el nervio* suṣumnā, *pasa por los centros del* svādhisṭhāna, *el* maṇipūra, *etcétera, y al final llega a la cabeza. Esto*

[53] Cf. supra, págs. 341-342.
[54] Cf. supra, págs. 342-343.
[55] Avalon, *The Serpent Power,* págs. 21-22.

se llama el movimiento del Mahâvāyu, *la Corriente Espiritual. Culmina en el* samādhi.

Nuestra conciencia espiritual no se despierta con la mera lectura de libros. Hay que rogar a Dios. La kuṇḍalinī *despierta si el aspirante siente inquietud con respecto a Dios. ¿De qué sirve hablar de conocimiento basándose en meros estudios y saber de oídas?*

Justamente antes de alcanzar este estado mental se me reveló cómo se despierta la kuṇḍalinī, *cómo florecen los lotos de los diferentes centros y cómo todo esto culmina en* samādhi. *Se trata de una experiencia muy secreta. Vi que un joven de veintidós o veintitrés años, exactamente parecido a mí, entraba en el nervio* suṣumnā *y se comunicaba con los lotos, tocándolos con su lengua. Comenzó con el centro correspondiente al ano y pasó por los centros de los órganos sexuales, el ombligo y los demás. Los diferentes lotos de estos centros —de cuatro pétalos, de seis pétalos, etcétera— habían estado caídos. Ante su contacto, se irguieron.*

Cuando el joven llegó al corazón —me acuerdo claramente de ello— y se puso en contacto con el loto cordial, tocándolo con la lengua, el loto de los doce pétalos, que había estado caído, se irguió y abrió sus pétalos. Luego se acercó al loto de dieciséis pétalos que está en la garganta y al loto de dos pétalos de la frente. Y por último floreció el loto de mil pétalos que está en la cabeza. Desde entonces me he mantenido en ese estado[56].

¡Despierta, oh Madre —escribía Rāmprasād—, oh Kuṇḍalinī, cuya naturaleza es la Eterna Gloria! Tú eres la Serpiente enroscada en el sueño, en el loto del Mūlādhāra[57]!

"En densas tinieblas, oh Madre, tu belleza sin forma centellea", dice otro canto maravilloso:

En densas tinieblas, oh Madre, tu belleza sin forma centellea;
por eso los yogin *meditan en una oscura cueva montañosa.*
En el seno de las tinieblas sin límites, sostenida por las ondas del [Mahānirvāṇa,
la paz fluye serena e inextinguible.
Tomando la forma del Vacío, vestida con el manto de las tinieblas,
¿quién eres tú, Madre, sentada sola en el santuario del samādhi?
Desde el Loto de tus Pies que disipan los temores centellean los [*rayos de tu amor;*
tu Faz-Espíritu brilla con risa terrible y sonora[58].

[56] *The Gospel of Śrī Rāmakrishna*, págs. 829-830.
[57] Ib., pág. 363.
[58] Ib., pág. 692.

3. Todos los dioses están en nosotros

En el jainismo y doctrinas afines se dice que la materia es de carácter inerte y sin vida *(ajīva).* El despiadado ascetismo de los "filósofos desnudos" (los "gimnosofistas" que asombraron a los griegos de Alejandro) era una consecuencia lógica de su resolución de desprenderse de ese material muerto y hacerse prístinos, puros, luminosos, perfectos. Como globos que se desprendían de la tierra —la tierra con su atmósfera y aun con su envoltura estratosférica—, sus mónadas vitales dejaban tras sí, una por una, las universales cadenas de la "vida" inanimada. Como hemos visto, en la India la fuerza de ese punto de vista preario, dualista y propio del *Yoga* era tan grande que hasta el exuberante monismo de los brahmanes finalmente cayó bajo su esterilizadora influencia. Paso a paso, la rigurosa afirmación del mundo, característica del período védico, sufrió un cambio extrañamente contradictorio, hasta que, en lo que por lo común se considera como la suprema designación dualista del *Brahman* como *sat, cit, ānanda* ("puro ser, conciencia y beatitud", absolutamente libre de esclavitud, de ignorancia, y de la desgracia de la ilusión cósmica), el principio del *yoga* obtuvo su triunfo más impresionante. Porque, aunque es verdad que en lugar del ideal preario, jaina y yoga, de la "integración y aislamiento" *(kaivalya)* de las mónadas vitales separadas *(jīva, púruṣa),* la nueva meta era la de reunirse con el único *Brahman Saccidānanda,* "uno sin segundo", sin embargo esta reunión no dual, este reconocimiento de una identidad que en realidad nunca había sido perdida, se interpretaba como refutación de la falsa noción de la existencia de un cosmos: una disolución de la "sobreimposición" debida a la "ignorancia". *Lo que no es tocado por la séxtuple ola* [de corrupción y muerte, hambre y sed, dolor y engaño], *lo que es meditado por el corazón del hombre, pero no aprehendido por sus órganos sensoriales, lo que la facultad de intuir* (buddhi) *no puede conocer, y que es impecable* (anavádyam): *ese* Brahman *eres tú; medita sobre esto en tu mente*[59]. La misma actitud fundamentalmente ascética y de rechazo que en el pasado preario había dividido la experiencia humana en esferas de *ajīva* y *jīva,* ahora discriminaba entre *saṁsāra* y *nirvāṇa,* tratando de identificarse ("sin residuo") con el elemento desapegado.

Y, sin embargo, por otra parte, florece en la India, al lado de esta actitud de negación, una vigorosa afirmación del mundo del flujo y del tiempo, que es exactamente tan intrépida y absoluta —a su manera— como la firme autotrascendencia de los *yogin.* En ese país el gran esfuerzo humano, en ambas direcciones, parece haber

[59] Śánkara, *Vivekacuḍā'maṇi* 256.

sido siempre el de quebrar las limitaciones demasiado humanas de la mente mediante técnicas "inhumanas". Los ideales y disciplinas de las castas son "inhumanos", desde el punto de vista humanista; y, en cierto sentido, todo indio, de una u otra manera, es un *yogin;* porque la *bhakti,* el popular "camino de la devoción" hindú, es también *yoga:* un "uncir" el espíritu al principio divino. Cuando la *bhakti* llega a su última expresión, como por ejemplo en la *Bhágavad-Gītā* y los sacramentos de las "cinco cosas buenas" *(pañcatattva)* tántricas, el iniciado secular se enfrenta con el aspecto *inmanente* de lo absoluto, al que debe asimilar con un esfuerzo no menos audaz que el que corresponde, en los bosquecillos penitenciales, a la asimilación de lo *trascendente*.

En otras palabras, el espíritu brahmánico no capituló incondicionalmente ante el principio del rechazo del mundo. Los problemas psicológicos planteados por la filosofía monista védica que maduró durante el período de las *Upániṣad* pueden ser resueltos afirmando o negando el mundo. La tendencia filosófica india más ampliamente documentada, y la primera que encontraron los investigadores occidentales, era la representada por las escuelas del *Vedānta* y del *Hīnayāna,* pero en los últimos años se ha comenzado a apreciar el poder y la profundidad del sistema tántrico, y de este modo se ha facilitado una nueva comprensión de la vida y del arte de la India. En realidad, sería asombroso que en la civilización que más ha durado a lo largo de la historia la única respuesta intelectual al axioma "Todo es *Brahman"* fuese la renuncia monástica ante lo manifiesto para abrazar el aspecto no manifiesto de la ecuación metafísica. Aun si no supiéramos lo que hemos aprendido de la filosofía de los *Ā'gama* tántricos, tendríamos que postular una tradición semejante; pues a medida que la historia de la India nos revela sus secretos nos damos más y más cuenta del poder de algo muy diferente de la sublimada melancolía de los monjes, en la contemplación hindú —amante de la vida— de las gracias del mundo del nombre y de la forma. En la majestuosa versión escultural de Śiva Trimūrti en Elefanta [60], en las esculturas de bronce que representan a Śiva [61] danzando, procedentes de la India meridional y ahora bien conocidas, en el fantasmagórico estilo "espuma y niebla" de las grandes obras maestras de Bhājā, Māmallapúram, y Eḷūrā [62], así como en el fenómeno estético indio que en otro lugar hemos llamado "forma expansiva" [63], se traduce una estupenda afirmación dionisíaca del dinamismo del espectáculo fenoménico,

60 Cf. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization,* págs. 148-151, y fig. 33.

61 Ib., págs. 151-175 y fig. 38.

62 Ib., págs. 53-54, 117-121, 187-188, y figs. 1, 27, 28, 55, 59 y 60.

63 Ib., págs. 130-136.

que al mismo tiempo afirma y trasciende los rasgos aprehendidos del individuo y de su cosmos. La misma *Prákṛti (natura naturans,* no la meramente visible superficie de las cosas) es retratada aquí —sin resistir a sus encantos— en el acto de dar a luz los océanos de los mundos. Los individuos —meras olas, meros momentos del interminable torrente de formas efímeras que corren rápidamente— están presentes y tangibles; pero su misma tangibilidad es simplemente un gesto, un afectuoso relámpago expresivo del rostro, por lo demás invisible, de la Diosa Madre, cuyo juego *(līlā)* es el universo en su propia belleza. En esta visión dionisíaca el individuo está, a un mismo tiempo, desvalorado y divinizado, es majestuoso con la majestad de la Naturaleza misma y queda místicamente protegido en medio del torbellino del mundo.

Evidentemente, una concepción así no es adecuada para todos. Solo puede atraer a ciertos tipos y gustos: el aristocrático, por ejemplo, o el artístico y el extático. Un temperamento intelectual, aunque quizás aprecie la magnitud torrencial de esta visión, quedará necesariamente un tanto frío, negándose a responderle con toda su personalidad. Por ello esta concepción, aunque por cierto perenne en la India, no está tan bien documentada en la literatura, la teología y la filosofía como en las obras de arte. Los textos proceden de los intelectuales, a quienes la naturaleza ha dotado para las abstractas realizaciones del camino del pensamiento desencarnado *(jñāna-yoga);* pero las obras de arte han salido de manos de artesanos contratados por ricos comerciantes y aristócratas: todos los hijos, los siervos o los héroes voluntarios de la Diosa, que quizá respete profundamente a sus hijos más reflexivos, pero que íntimamente es consciente siempre de que hay riquezas, favores, intuiciones maravillosamente paradójicas que Ella reserva solo para quienes están de veras enamorados de Ella y que los altivos discriminadores, dedicados al trascendental Uno sin segundo, jamás podrán compartir.

A través de toda la historia de la India que conocemos, estos dos puntos de vista han actuado en un proceso dialéctico de colaboración antagónica produciendo la majestuosa evolución del arte, la filosofía, los ritos y la religión y las formas políticas, sociales, económicas y literarias que hoy constituyen el milagro de la civilización india. En términos generales puede decirse que la afirmación no dualista del mundo, dada por los brahmanes védicos, de mayor amplitud y profundidad, ha sido el factor predominante y victorioso de este proceso. Al dualismo realista, pluralista y dualista de cuño jaina y *sāṅkhya* sólo podemos atribuirle un papel preliminar y provocador. En virtud de una técnica osada y vigorosa de filosofar por medio de paradojas, que establece continuamente la unidad esencial de términos y esferas que lógicamente parecerían ser antagónicos, el fértil pensamiento brahmánico infaliblemente juntó, fundió y trascendió los pares de opuestos, que luego pudie-

ron disociarse nuevamente en un brillante juego dialéctico, pues el pensamiento brahmánico es la contrapartida y la expresión filosófica del proceso vital mismo y refleja en términos conceptuales la paradoja del incesante dinamismo de la vida.

El alimento, la carne y la sangre en el cuerpo vivo se transforman en impulsos, emociones, sentimientos, pensamiento e inspiración. Éstos a su vez condicionan y mueven la estructura corporal. Luego la descomposición del mismo cuerpo después de la muerte lo convierte en una vida palpitante de gusanos y vegetación, que nuevamente es alimento. Hay un continuo circuito de metabolismo, una incesante transformación de los opuestos, que se convierten entre sí. Y esta realidad del devenir se refleja en la concepción monista brahmánica de la *māyā*. El perpetuo movimiento de las cosas que se convierten en otras es la realidad denotada por la imagen de la diosa. La hembra concibe fecundada por el macho y transforma la simiente en su descendencia común, que es una nueva formación de la sustancia de los padres. Tal es el milagro del enigma, la *Māyā-Śakti*. Ésta tiene, pues, una filosofía vital erótica, que es precisamente el complemento exacto y opuesto del pensamiento esterilizador, severo, sublime y ascético de las escuelas jaina y *sāṅkhya*.

Éstas se preocupan por dividir, purificar y, finalmente, separar para siempre el principio vital incorpóreo y el principio de la materia burda y de la materia sutil, que condiciona, mancha y oscurece la vida. En la larga historia del pensamiento indio esta severa actitud ascética ha podido celebrar sus momentos de victoria, que han contribuido inmensamente a renovar el tono de la vida india. Pero esa misma vida, de acuerdo con su propio principio dialéctico de transformación, ha provocado inevitablemente un nuevo milagro de absorción, asimilación y reafirmación: repetidas veces la grande y vigorosa India tropical ha adoptado el sublime camino de la esterilización, el camino cuya máxima representación se encuentra en las enseñanzas del Buddha y en el *Vedānta* de Śāṅkara; pero siempre el poder y la sabiduría del erótico y paradójico monismo de la vida —y del conocimiento brahmánico— ha vuelto a afirmar con éxito su fuerza.

El *Brahman*, la *Śakti*, la sustancia y fuerza de la filosofía india no dual, es el principio que invade, inunda y anima el panorama y las evoluciones de la naturaleza; pero al mismo tiempo es el campo o materia de la naturaleza misma *(prákṛti, natura naturans)* animado, inundado, penetrado por él. De esta manera, al mismo tiempo *habita* y *es* el universo manifestado y todas sus formas. Como el incesante dinamismo de la esfera transitoria del devenir y del fenecer, vive en todos los cambios del nacimiento, el crecimiento y la disolución.

Pero, simultáneamente, está lejos de esta esfera de cambios, pues en su aspecto reposado, durmiente y trascendente no pasa por fases

y está desapegado tanto de los vivos como de los muertos. Los nombres que se le atribuyen son concesiones a la mente humana. Sin embargo esta mente, como por naturaleza es de la esencia de lo inefable, podrá ser inducida a acordarse de sí misma si oye adecuadamente alguno de los nombres inadecuados. El nombre del *Brahman, Saccidanānda Brahman,* es equívoco, pues sugiere que lo trascentente *es*. El nombre de Vacuidad, *Śū'nyatā,* el Vacío, también es equívoco, pues sugiere que lo trascendente *no es*. Pero acaso este último es el menos equívoco y, por lo tanto, el mejor, pues sugiere más bien trascendencia que una existencia definible. Sin embargo, no vale la pena discutir seriamente la diferencia. Cualquiera de los dos términos sirve de clave, pero, si no se los entiende adecuadamente, ninguno de ellos tiene sentido.

La filosofía brahmánica produjo su última síntesis en el intrépido esoterismo de los tantras y en el *Mahāyāna* tántrico. Este último sobrevive hoy en las cumbres nevadas y en los valles del Tibet, donde el antiguo frenesí ario por el no dualismo y la paradoja, afirmando siempre la unidad de los incompatibles, se combinó fructuosamente con lo que le era incompatible: el arcaico sentimiento cósmico matrilineal de la civilización india aborigen. Lo que los sabios védicos habían reconocido en los cielos del macrocosmos, el adepto tántrico lo sentía morar corporalmente dentro de sí, en el microcosmos, y también lo llamaba "Dios". De aquí que, si los miembros de la casta brahmánica de los tiempos védicos habían conjurado el poder divino *(brahman)* mediante sacrificios públicos, el devoto tántrico de cualquier casta, mediante los ritos simples y esencialmente personales de los círculos de iniciados tántricos, sacrificaba su propio ego, y de este modo conjuraba al poder sagrado *(śakti)* de su propia fenomenicidad para que se manifestara en su propia vida. Los dioses servidos por los brahmanes habían sido dioses de la comunidad; el dios honrado por el devoto tantrico era el suyo propio, su *iṣṭa-dévatā,* su amado y preferido, que, sin embargo, era esencialmente idéntico a cualquier divinidad adorada en cual quier parte. Porque es *solo un tonto* —afirma el *Sammóhana Tantra*— *quien ve alguna diferencia entre Râma y Śiva* [64] El nidad a causa de la alta posición de su casta en esa comunidad, brahmán era elegido para servir y conjurar a los dioses de la comumientras que el devoto tántrico se elegía en virtud de la madurez de su mente y del poder de su experiencia. *El brahmán descendiente de un Ṛṣi* [sabio santo] —dice el *Śatapatha Brā'hmaṇa*— *es todos los dioses* [65]. El devoto tántrico piensa: *Yo soy la Devī y nadie más. Yo soy el Brahman que está más allá de todo*

[64] *Sammóhana Tantra* 9; Woodroffe, *Shakti and Shākta,* pág. 53.
[65] *Śatapatha Brā'hmaṇa* 12. 4. 4. 6.

pesar. Yo soy una forma Saccidānanda, cuya verdadera naturaleza es la eterna Liberación [66].

La idea de la divinidad del individuo se democratiza, pues, en el tantrismo, porque se la entiende desde un punto de vista psicológico y no político-social. De aquí resulta una nueva interpretación de la religión pública de la India en su totalidad. Los ritos y la religiosidad de la India contemporánea muestran en cada uno de sus rasgos la profunda influencia de esta concepción tántrica; en realidad, durante años han sido más tántricos que védicos. A pesar de vestigios residuales del arcaico esnobismo de casta, en la vida india nativa resplandece la realización de una divinidad universal. En contraste con Job, que clamaba a Yahvéh: "¿Qué es el hombre, para que tú lo magnifiques?", el indio, destruyendo su ego, se iguala a Dios, trasciende a Dios, y queda en paz, en su conocimiento de sí mismo como el *Brahman. La Madre está presente en cada casa* —escribe Rāmprasād—. *¿Debo romper a gritar esta noticia como quien rompe una marmita de barro en el piso?*

66 Woodroffe, *Shakti and Shākta*, pág. 81.

Apéndice A

LOS SEIS SISTEMAS

El *Sāṅkhya* y el *Yoga*, la *Mīmāṁsā* y el *Vedānta*, el *Vaiśeṣika* y el *Nyāya*, los seis sistemas clásicos, o filosofías o, más literalmente, "puntos de vista" *(dárśana;* de la raíz *dṛś* "ver"), se consideran como los seis aspectos de una misma tradición ortodoxa. Aunque en apariencia y hasta abiertamente contradictorios, se los entiende como proyecciones complementarias de la verdad única en varios planos de conciencia, intuiciones válidas desde diferentes puntos de vista, como las experiencias de los siete ciegos que tocaban el elefante, en la popular fábula budista. A los fundadores, reales o supuestos —Kápila, Patáñjali, Jáimini, Vyāsa, Gáutama y Kaṇāda—, probablemente deberíamos considerarlos como escuelas más bien que como individuos. De ellos no se conoce otra cosa que sus nombres. Sus *sūtra* se encuentran al principio de una abundante literatura de comentaristas, pero no son más que los últimos términos de un largo período de discusiones previas, cada uno de los cuales incluye argumentos contra todos los demás. Por otra parte, sin los comentarios los textos serían ininteligibles; no son las obras autosuficientes de pensadores independientes sino "hilos" *(sūtra)* mnemónicos para guiar la enseñanza oral dentro del antiguo estilo indio del *guru* y de su *adhikārin*[1].

En páginas anteriores (225-264) se han discutido los sistemas del *Sāṅkhya* y el *Yoga*. Tratan la jerarquía de los principios *(tattva)* que proceden de los efectos del *púruṣa* en la *prákṛti* y que sustentan las experiencias de la conciencia en el sueño y en la vigilia.

Los sistemas de la *Mīmāṁsā* y el *Vedānta* también corresponden a una misma clase, pues ambos representan el punto de vista del estado "Cuarto" *(turīya)*, el principio trascendente no dual *(brahman*

[1] Cf. supra, págs. 50-51.

que está más allá del campo de la díada que sostiene al mundo (*púruṣa-prákṛti*). En las páginas 321-361, se ha expuesto al sistema vedantino como la verdad final o "fin" (*anta*) de los *Veda*; la *Mīmāṁsā* se ocupa en aclarar el aspecto litúrgico de los mismos libros sagrados. En realidad, el término *mīmāṁsā* —que significa, literalmente, "pensamiento profundo, consideración, reflexión, exposición", y, aplicado a la filosofía, "reflexión o exposición sobre los *Veda*"— se aplica propiamente a estas dos filosofías: 1) *pūrva-mīmāṁsā* ("la primera reflexión; exposición de la primera parte [de los *Veda*]") o *karma-mīmāṁsā* ("el estudio de la acción [ritual]"); y 2) *úttara-mīmāṁsā* ("la segunda reflexión; exposición de la segunda parte [de los *Veda*]") o *brahma-mīmāṁsā* ("la contemplación del *Brahman*").

La *Pūrva-mīmāṁsā, Karma-mīmāṁsā* o, más común y simplemente, la *Mīmāṁsā*, es una especie de ciencia escolástica, sacerdotal, que define los cánones ortodoxos de la vida litúrgica brahmánica. Estos cánones tradicionales no siempre están claramente designados en los *Veda* mismos; de aquí que ya en los *Brā'hmaṇā*[2] recientes aparece el término *mīmāṁsā* denotando una discusión acerca de algún punto referente a la práctica ritual. Durante los siglos siguientes, con la proliferación de interpretaciones sacerdotales divergentes, esta ciencia del razonamiento definitivo tiene que haber sido más solicitada. En alguna fecha entre el año 200 y el año 450 d. C. —es decir, más o menos en tiempos de la cristalización del *Vedānta*— sus descubrimientos fueron sintetizados en los *Pūrvamīmāṁsā-sūtra* de Jáimini; pero este manual básico presupone una larga historia de argumentaciones. "Hay pruebas —sostiene A. B. Keith— de que la ciencia estaba muy en boga ya a mediados del siglo III a. C.[3]"

El método de los *Pūrvamīmāṁsā-sūtra* se parece algo al de la escolástica *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino. Su unidad o subdivisión elemental es el *adhikáraṇa* ("encabezamiento"), que se divide en cinco partes: 1. se formula una cuestión; 2. se refutan las dudas acerca de su legitimidad; 3. se muestran los métodos erróneos de tratarla; 4. se los refuta; y, finalmente, 5. se presenta la solución verdadera como conclusión inevitable de toda la discusión[4] Por ejemplo, en el primer *Sūtra* se presentan dos proposiciones: 1. que el estudio del *Veda* es obligatorio para las castas superiores, y 2. que el *dharma* es un tema adecuado de estudio. La primera proposición resulta evidente en los preceptos védicos: "Debe estudiarse el *Veda*" y "Hay que realizar el rito del baño final después de estudiar el *Veda*". Surge una duda, sin embargo, con respecto a la segunda proposi-

[2] Cf. supra, pág. 20, *nota del compilador*.

[3] Arthur Berriedale Keith, *The Karma-Mīmāṁsā*, The Heritage of India Series, Londres y Calcuta, 1921, págs. 2-3.

[4] R. Garbe, "Mīmāṁsā" en Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VIII, pág. 648.

ción, pues cabe preguntar si hay que realizar el rito del baño inmediatamente después de aprender los *Veda,* y así concluir el período de estudio. La concepción que surge a primera vista es que el baño debe seguir inmediatamente el aprendizaje del *Veda.* La respuesta es que el efectivo estudio del *Veda* no se satisface con la mera lectura del texto. En consecuencia, la verdadera conclusión es que el baño final debe ser aplazado hasta que el estudio del *dharma* ha logrado que el estudiante comprenda perfectamente el *Veda.* La obra de Jáimini contiene unos 915 *adhikáraṇa* de esta clase, distribuidos en doce libros [5].

El *Mīmāṁsā-dárśana* sostiene una teoría de la infalibilidad de los *Veda* y otra de la significación como algo inherente al sonido. Así, el sánscrito, lengua sagrada de los *Veda,* no sería una lengua histórica basada en convenciones, sino una emanación del ser *(sat)* en el sonido *(śabda);* de aquí el poder de los *mantra* sagrados y de los himnos védicos para tocar el resorte vital de la verdad y, de ese modo, producir efectos mágicos. De esta potencia derivan los efectos del sacrificio, no de la intervención divina; pues, aunque las ofrendas son dirigidas a las divinidades, las divinidades mismas se sostienen gracias al poder del sacrificio. "La *Mīmāṁsā* —escribe Garbe— no reconoce la existencia de Dios. Sin embargo, lo mismo que en el *Sāṅkhya* y en los otros sistemas, este hecho no se opone a la creencia en los seres sobrenaturales de la religión popular hindú [6]." También se rechaza la idea de la creación y disolución periódica de todas las cosas. Hay un constante proceso de devenir y de fenecer, pero no hay fundamento para sistematizar este proceso en términos de ciclos de evolución e involución [7]. Además, arguyendo específicamente contra el *Śūnyavāda* del *Mahāyāna,* la gnoseología de la *Mīmāṁsā* afirma que el mundo es real [8]. Este *dárśana* guarda estrecha relación con el derecho indio, porque su principal objeto es "determinar mandamientos que se diferencian de los que derivan del derecho civil principalmente en que se ocupan en obligaciones acerca de sacrificios y no de carácter civil, y en que son sancionadas con penas espirituales más bien que temporales [9]".

El *Vaiśéṣika* y el *Nyāya,* la cosmología y la lógica, que constituyen la última pareja de estas seis filosofías, tratan de los datos de la conciencia despierta, y en consecuencia, por su espíritu y carácter, están más cerca de la tradición académica occidental que los otros *dárśana* indios. El legendario fundador del *Vaiśéṣika,* Kaṇāda (tam-

[5] Keith, op. cit., págs. 4-5.

[6] Garbe, loc. cit.

[7] Keith, op. cit., pág. 61. Esta doctrina se opone a la concepción del *Vaiśéṣika* y del *Nyāya.* Cf. infra.

[8] Ib., capítulos II, III.

[9] Ib., pág. 97.

bién conocido con el nombre de Kaṇabhakṣa o Kaṇabhuj, denominación que, en todas estas formas, significa "comedor de átomos") se supone que floreció entre los años 200 y 400 d. C.[10] Su manual, los *Vaiśéṣika-sūtra* ("los *sūtra*, o preceptos, que muestran las diferencias características o naturaleza manifiesta de las cosas individuales"), distingue en la naturaleza seis categorías *(padārtha)*: 1. sustancia *(dravya)*, que comprende la tierra, el agua, el fuego, el aire; el éter, el tiempo, el espacio, el alma *(ātman)*[11] y la mente *(manas)*; 2. cualidad *(guṇa)*, que comprende el color, el gusto, el olfato, el tacto (con la temperatura), el número, la extensión, la individualidad, la conexión, la separación, la prioridad, la posterioridad, el conocimiento, el gozo, el dolor, el deseo, la aversión, y la voluntad[12]; 3. movimiento y acción *(karman)*; 4. asociación *(sāmānya)*; 5. diferencia *(viśeṣa)*; y 6. inherencia *(samavāya)*[13]. El *Vaiśéṣika* deriva su nombre de la categoría 5, *viśeṣa* "diferencia", porque es una doctrina atomística (y de allí provienen los sobrenombres de su legendario fundador). Los átomos de las diversas sustancias carecen de extensión, pero al combinarse se vuelven extensos y visibles. Durante los períodos de disolución cósmica, entre los ciclos cosmogónicos, no se combinan; por ende, no hay entonces universo visible. Sin embargo, las almas conservan su mérito y demérito, y en consecuencia se unen luego a los diversos átomos. Así se renueva el movimiento de los átomos y comienza un nuevo ciclo de creación. Las continuas migraciones y actividades de las almas en el mundo manifiesto en última instancia las fatigan, y así es necesaria una noche, una noche de disolución cósmica, para restaurarlas: las uniones de los átomos se disuelven, y el universo desaparece.

"Tanto las almas como el órgano del pensamiento son sustancias eternas —escribe Garbe, describiendo la psicología peculiar de este sistema—; pero el alma todo lo penetra, es decir, no está atada al tiempo y al espacio, y, por otra parte, el órgano del pensamiento es un átomo. Este último es el intermediario entre el alma y los sentidos, porque, incitado por el alma, se dirige en cada ocasión al sentido a través del cual el alma desea percibir o actuar (...) Si queda inmóvil en el alma, la unión de esta última con los sentidos termina, y no es

[10] Garbe, "Vaiśéṣika", en Hastings, op. cit., vol. XII, pág. 569.

[11] Utilizo la traducción "alma" para concordar con las citas (infra) de Garbe. Véase, sin embargo, la nota de Zimmer, supra, pág. 258. El término *ātman* aquí denota la mónada vital (como *jīva*, en el jainismo, y *púruṣa*, en el *Sāṅkhya*) y no debe confundirse con el *ātman* de las *Upániṣad*, la *Bhágavad-Gītā* y el *Vedānta*.

[12] Cf. el término *guṇa* tal como lo emplean el *Sāṅkhya* y la *Bhágavad-Gītā*.

[13] *Samavāya*: "la relación íntima que une la sustancia con sus atributos y es ella misma un atributo de la sustancia" (René Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, París, 1930, pág. 237 [hay trad. española]).

posible ninguna percepción o acto de experiencia (...) Si el órgano del pensamiento fuera omnipotente como el alma, o si el alma pudiera entrar en relación inmediata con los objetos de conocimiento, todos los objetos serían percibidos simultáneamente. El órgano del pensamiento, así como por un lado imparte al alma el poder estimulante, también, por otro, actúa como una especie de freno impidiendo que el alma ejerza más de una función por vez[14]."

El *Nyāya*, la lógica, sexto de los grandes sistemas, se atribuye a una figura imprecisa, Gáutama –apodado Akṣapāda, "el de los ojos en los pies", es decir, "con los ojos fijos en sus pies"– cuyo manual, los *Nyāya-sūtra*, compuesto quizá ya en 150 a. C.[15], pero más probablemente entre 200 y 450[16], ofrece un paralelo con el *Vaiśéṣika* en su doctrina atómica, su cosmología y su psicología; pero se dedica principalmente a la ciencia de la lógica. Se reconocen cuatro fuentes de conocimiento: 1. la percepción *(pratyakṣa)*; 2. la inferencia *(anumāna)*; 3. la analogía *(upamāna)*, y 4. el testimonio creíble *(śabda)*. La inferencia, único medio seguro de conocimiento filosófico, es de tres clases: 1. la inferencia de causa a efecto *(pū'rvavat)*; 2. la inferencia de efecto a causa *(śéṣavat)*, y 3. el razonamiento que pasa de la percepción al principio abstracto *(sāmā'nyato dṛṣṭa)*. Se reconocen tres clases de causas: 1. la causa material o inherente *(upādāna-kā'raṇa, samavāyi-kā'raṇa)*; 2. la causa no inherente o formal *(asamavāyi-kāraṇa)*: en el caso de una alfombra, la disposición y anudado de sus hilos, y 3. la causa eficiente o instrumental *(nimitta-kā'raṇa)*: las herramientas del tejedor. El silogismo del *Nyāya-darśana* comprende cinco miembros: 1. la proposición *(pratijñā)*, por ejemplo: "Hay fuego en la montaña"; 2. la causa *(hetu)*: "porque la montaña humea"; 3. la ejemplificación *(dṛṣṭānta)*: "dondequiera que hay humo hay fuego", como, por ejemplo, en el fogón de la cocina; 4. la recapitulación de la causa *(upanaya)*, "la montaña humea"; y 5. la conclusión *(nigámana)*: "por lo tanto hay fuego en la montaña". Según Garbe, "la concepción en que se basa la teoría del silogismo del sistema *Nyāya* lleva el nombre de 'asociación invariable' *(vyāpti)*. En lugar de partir, como hacemos nosotros, de una proposición afirmativa, universalmente válida –'Todo humo presupone la existencia del fuego'–, la filosofía del *Nyāya* afirma la invariable asociación del humo con el fuego. El signo observado *(liṅga)* –en este caso, el humo– está 'invariablemente asociado' *(vyāpya)*; el vehículo del signo que debe ser inferido *(liṅgin)* –en este caso, el fuego– es el invariable asociado' *(vyā'paka)*[17]." René Guénon señala, sin embargo, que también se usan formas abreviadas de este

[14] Garbe, "Vaiśéṣika", pág. 570.
[15] Garbe, "Nyāya," en Hastings, op. cit., vol. IX, pág. 423.
[16] A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism*, Oxford, 1921, pág. 24.
[17] Garbe, "Nyāya", pág. 423.

silogismo, en las cuales pueden aparecer solo los tres primeros o los tres últimos términos, y que esta última forma abreviada se parece al silogismo de Aristóteles [18].

El libro I de los *Nyāya-sūtra* define los tópicos o categorías que deberán discutirse en la obra; el libro II trata de la duda, los cuatro medios de la prueba y de su validez, y muestra que no hay otros medios válidos de demostración; el libro III discute el yo, el cuerpo, los sentidos y sus objetos, el conocimiento y la mente; el libro IV se refiere a la voluntad, el error, la transmigración, los buenos y los malos frutos de la acción humana, el dolor y la liberación final; luego pasa a la teoría del error y del todo y sus partes; el libro V trata de las objeciones irreales *(jāti)* y de los medios para refutar a un contrincante *(nigrahasthāna)* [19].

"Cuando los sistemas *Vaiśeṣika* y *Nyāya* llegaron a combinarse —observa Garbe—, la escuela unificada adoptó opiniones teístas, pero nunca consideró como creador de la materia al Dios personal que adoptaban. Su teología se expresa en el *Kusumā'ñjali* de Udáyana [*ca.* 950 d. C.] [20] y en varias obras posteriores que discuten conjuntamente ambos sistemas. De acuerdo con la concepción que ellos sostienen en armonía con la doctrina del *Yoga,* Dios es un alma distinta, como las otras almas individuales, y éstas, lo mismo que él, son eternas. Sin embargo, Dios se distingue de ellas por el hecho de que solo Él posee los atributos de omnisciencia y omnipotencia, que lo califican para gobernar el universo; y, por otra parte, porque carece de los atributos que tienen por resultado la complicación de todas las almas individuales en el ciclo de la existencia [21]."

El ideal de liberación presentado en los *Nyāya-sūtra* de Gáutama, libro IV, es el de un desapego ascético que culmina en una condición de absoluta inconsciencia, similar a la del *Sāṅkhya,* tal como se ha descrito más arriba (ver págs. 263-264). Esto sugiere que en estas doctrinas aparentemente posteriores quizá se encuentre otro resto del arcaico saber preario representado por el jainismo y la doctrina de Gosāla (ver pág. 211). En realidad, en un texto jaina reciente, (el *Āvaśyaka*), se atribuye el *Vaiśeṣika* a un cismático jaina llamado Rahagutta [22].

Se considera que los "seis sistemas" son ortodoxos porque reconocen la autoridad de los *Veda;* pero su coordinación no es muy antigua. Vācáspati-miśra (alrededor de 841 d. C.) compuso comentarios

18 Guénon, op. cit., págs. 226-227.

19 Keith, *Indian Logic and Atomism,* pág. 19.

20 Garbe da 1300 d. C. Pero sin duda esta fecha es demasiado tardía, puesto que una de las obras de Udáyana data de 984 d. C. Cf. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur,* vol. III, pág. 466.

21 Garbe, "Nyāya", pág. 424.

22 Keith, *Indian Logic and Atomism,* pág. 14.

sobre los sistemas *Sāṅkhya, Yoga, Mīmāṁsā, Vedānta* y *Nyāya,* en tanto que Udáyana, aproximadamente un siglo más tarde, combinó las concepciones de los sistemas *Nyāya* y *Vaiśéṣika* en su prueba de la existencia de Dios. En Śivāditya (de fecha incierta, pero probablemente posterior a Udáyana), culmina la tendencia sincretista, aunque quizá no fue el primero que amalgamó los *dárśana* en una exposición; pero debe ser reconocido como la primera de las autoridades de la escuela unificada [23].

Sin embargo, los seis sistemas nunca alcanzaron la posición de una ortodoxia dogmática y exclusiva. El *Sarvadarśanasiddhāntasáṅgraha* (Epítome de las doctrinas de todos los *"dárśana"*), un manual del siglo X u XI, de la escuela de Śáṅkara, bosqueja, con adecuada objetividad, las opiniones de los *tokāyátika* (materialistas) [24], los jaina los budistas *(mādhyámika, yogācarā, sautrā'ntika* y *vaibhā'ṣika),* el *Vaiśéṣika,* el *Nyāya,* la *Pūrva-mīmāṁsā* (en dos escuelas: la de Prabhā'kara y la de Kumā'rila) [25], el *Sāṅkhya* y el *Yoga,* la filosofía de

23 Ib., págs. 29, 31, 37.

24 *Lokā'yata,* literalmente: "perteneciente al mundo del sentido", es el nombre dado a un sistema materialista que, se dice, fue fundado por el sofista Cārvāka (desde luego, se ignora cuándo vivió). Dice Garbe que "hay claros signos de la presencia de maestros de un puro materialismo en la India ya en tiempos prebudistas; e indudablemente estas teorías han tenido innumerables adeptos en la India desde ese período en adelante hasta el día de hoy (...) El *Lokā'yata* sólo admite la percepción como medio de conocimiento y rechaza la inferencia. Reconoce como única realidad los cuatro elementos, es decir, la materia, y enseña que cuando un cuerpo se forma por la combinación de los elementos, también nace el espíritu, como la cualidad embriagadora con la mezcla de ciertos ingredientes. Al destruirse el cuerpo el espíritu vuelve a la nada (...) La fuerza del mérito y del demérito que luego continúa actuando y, según todas las demás escuelas indias, determina la suerte de cada individuo hasta en sus menores detalles, carece de existencia para los *lokāyátika,* porque esta concepción se logra solo por inferencia (...) Por el lado práctico, este sistema se manifiesta como el más burdo eudemonismo, pues representa la satisfacción de los sentidos como único bien apetecible (...) Dicen que los *Veda* no son más que cháchara ociosa de bellacos, que se caracterizan por sus faltas: carecen de veracidad, se contradicen consigo mismos y se repiten innecesariamente (...) Los ritos de los brahmanes son un fraude, y los costosos y laboriosos sacrificios solo sirven para proporcionar medio de vida a los astutos individuos que los realizan." (Garbe, "Lokāyata", en Hastings, op. cit., vol. VIII, pág. 138). No queda ninguno de los escritos de esta escuela; todo lo que sabemos de ellos ha sido recogido en los escritos de sus adversarios. Cf. Max Müller, *Six Systems of Indian Philosophy,* Londres, 1899, págs. 86, 94 y sigs.

25 Una aguda diferencia en la unidad del *Mīmāṁsā-dárśana* comienza con la aparición de estos dos escolásticos, *ca.* 700 d. C. Cf. Keith, *The Karma-Mīmāṁsā, pág.* 9.

Vedavyāsa [26] y el *Vedānta* de Śaṅkara [27]. Mā'dhava, un eminente vedantino del siglo XIV, de la escuela de Śaṅkara, en su *Sarvadarśanasáṅgraha* ("Epítome de todos los sistemas") [28], bosqueja igualmente dieciséis filosofías, añadiendo a las anteriores el *Vedānta* de Rāmā'nuja, las doctrinas de cierto número de sectas śivaítas, y el tratado de gramática sánscrita de Pā'ṇini con sus consideraciones sobre las leyes del lenguaje metafísico, eterno y mágico de los *Veda* [29].

En última instancia, la ortodoxia de la India nunca se ha basado en un colegio o academia. Tampoco puede ser definida enumerando concepciones, pues su vida reside en el *mokṣa* de los verdaderos sabios, como, por ejemplo, Rāmakrishna (1836-86) en el siglo XIX, y Rā'mana (1879-1950) en el nuestro [30]. Estos 'gansos salvajes" *(haṁsa)*, enseñando generosamente en todas partes del país de los Bhā'rata, han renovado perennemente el mensaje inefable, con términos variables que los filósofos clasifican y los *adhikārin* trascienden.

J. C.

[26] Es decir, la filosofía del *Mahābhā'rata*.

[27] Winternitz, op. cit., vol. III, págs. 419-420.

[28] Traducido por E. B. Cowell y A. E. Gough, 2ª edición, Calcuta, 1894.

[29] Winternitz, op. cit., pág. 420.

[30] Śrī Rā'maṇa Mahārṣi ("el Gran Ṛṣi") de Tiruvannámalei (antigua ciudad sagrada del sur de la India) no enseñaba ninguna doctrina formal, pero con la penetrante pregunta "¿Quién eres tú?" conducía a sus discípulos hacia el Yo. Cf. Heinrich Zimmer, *Der Weg zum Selbst; Lehre und Leben des indischen Heiligen Shri Ramana Maharshi aus Tiruvannamalai*, editado por C. G. Jung, Zürich, 1944. Cf. también B. V. Narasimha Swami, *Self-Realization, Life and Teachings of Ramana Maharshi*, Tiruvannámalei, 1936 y Śrī Rā'maṇa Maharshi, *Who am I?* (traducido por Ramana Dasa S. Seshu Iyer), Tiruvannámalei, 1937.

APÉNDICE B

SUMARIO HISTÓRICO

A. C. *		A. C.		A. C.	
ca. 3500-1450	Civilización minoica (Creta)			*ca.* 3500-1500	**Civilizaciones dravídicas (Ruinas del Valle del Indo)**
ca. 2000-1000	Invasiones helénicas en Grecia	*ca.* 2000-1000	Invasiones arias en el N de la India	?	**Salvadores jaina prehistóricos**
ca. 1300?	Moisés	*ca.* 1500-800	*Los Veda*		
ca. 950	Salomón		*Los Brā'hmaṇa*	*ca.* 872-772	**Pārśva 23er. Salvador jaina)**
800 y después	Los Profetas	800 y después	*Las Upániṣad*		
	Homero		Primeras epopeyas heroicas (perdidas)	?	**Kápila (*Sāṅkhya*)**
ca. 775	Hesiodo				
ca. 640-546	Tales de Mileto			*ca.* 526	**Muerte de Māhāvira (24º Salvador jaina)**
611?-547?	Anaximandro			?	**Gosāla**

* En esta columna se consignan las fechas del mundo occidental para establecer comparaciones.

A. C.		A. C.		A. C.	
ca. 582-*ca.* 500	Pitágoras			*ca.* 563-483	Buddha
fl. siglo VI	Parménides				
ca. 500-430	Empédocles				
ca. 500	Heráclito	*ca.* 500 a. C.-500 d. C.	Los *Sūtra*		
469-369	Sócrates				
427?-347	Platón			?	Patáñjali (*Yoga*)
384-322	Aristóteles		*Leyes de Manu*		
356-323	Alejandro Magno	325:	Alejandro penetra en la India		
?-287?	Teofrasto			*ca.* 321-297	Candragupta el Maurya *Cāṇakya Kauṭilya* (*Arthaśāstra*)
342?-270	Epicuro				
336?-264?	Zenón				
276?-195?	Eratóstenes				
ca. 600 a. C.? 200 d. C.	Fijación del *Canon del Antiguo Testamento*	*ca.* 400 a. C.-200 d. C.	*Rāmā'yaṇa* (en su forma actual	*ca.* 274-237	Aśoka
264-146	Guerras púnicas	*ca.* 400 a. C. 400 d [illegible]	*Mahābhā'rata* (en su forma actual) (con la *Bhágavad-Gītā*		
100-44	Julio César			ca. 80	*Canon pāli*
70-19	Virgilio				Budismo Hīnayāna

D. C.		D. C.		D. C.	
?-?	Jesucristo				
53-117	Trajano			*ca.* 78-123	Kaniṣka
121-180	Marco Aurelio		Hinduismo medieval ←	Tantrismo →	Budismo Mahāyāna
205?-270?	Plotino	*ca.* 200/450?	Jáimini (*Mīmāṅsā-sūtra*)	*ca.* 200	Nāgā'rjuna (Mā'dhyamika)
272-337	Constantino				
354-430	San Agustín	*ca.* 300-500	*Pañcatantra*		*Prajñā-pā'ramitā*
476	Caída de Roma	?	Los *Purāṇa*	*ca.* 350	Asaṅga (Yogācāra)
ca. 500	Monaquismo benedictino (Monte Cassino)	?	Los *Tantra*	*ca.* 527	Muerte de Bodhidharma (dhyāna: zen)
570?-632	Mahoma	siglos IV-XIII	Apogeo del arte indio; estilos Gupta, Cāḷukya, Rāṣṭrakūṭa, Pállava, Pāla, Coḷa, Rā'jput, Hóyśala	*ca.* 650/750?	Lakṣmī'ṅkarā Devī (Mahāsukha)

D. C.		D. C.		D. C.	
742-814	Carlomagno	*ca.* 788-820/50?	Śaṅkara (*Vedānta* advaita)		
		?	"Los seis sistemas"	*ca.* 983	Cāmuṇḍarāya (imagen de Gómmaṭa)
1097	Primera Cruzada				
1225?-1274	Santo Tomás de Aquino	1175-1250	Rāmā'nuja	?	Fin del Budismo en la India
1260?-1327?	Meister Eckhart				
1469-1527 1596-1650	Maquiavelo Descartes	1400-1500	*Vedāntasāra*		
1712-1778	Rousseau	1718-1775	Rāmprasād		
1770-1831 1809-1882	Hegel Darwin	1836-1886	Rāmakrishna		
1879-1955	Einstein	1879-1950	Rā'mana		

BIBLIOGRAFÍA[1]

GENERAL

Mackay, Ernest, *The Indus civilization*, Londres, 1935. [Trad. fr., París, 1936.]

Marshall, sir John, *Mohenjo-daro and the Indus civilization*, 3 vol., Londres, 1931.

Piggott, Stuart, *Prehistoric India*, Harmondsworth, Penguin Books, 1950.

Dunbar, sir George, *A history of India, from the earliest times to the present*, Londres, 2ª ed., 1939.

Havell, E. B., *The History of Aryan Rule in India, from the earliest times to the death of Akbar*, Nueva York, s. f.

Rafson, E. J., compilador, *The Cambridge history of India*, Cambridge y Nueva York, 1922.

Smith, Vincent A., *Aśoka, the buddhist emperor of India*, Oxford, 1901.

Coomaraswamy, Ananda K., *History of indian and indonesian art*, Nueva York, 1927.

Farquhar, J. N., *An outline of the religious literature of India*, Oxford, 1920.

Hastings, James, compilador, *Encyclopaedia of religion and ethics*, 13 vol., Nueva York, 1928,

Kramrisch, Stella, *The hindu temple*. Fotografías por Raymond Burnier. 2 vol., Calcuta, 1946.

Muir, K., *Original sanskrit texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions*, 5 vol., Londres, 1868-74.

Winternitz, Moritz, *Geschichte der indischen Literatur*, 3 vol., Leipzig, 1905-22. (Trad. ingl. por Mrs. S. Ketkar y H. Kohn, 2 vol., Calcuta, 1927-33.)

Dasgupta, Surendra Nath, *A history of indian philosophy*, 4 vol., Cambridge, 1922-49.

Radhakrishnan, S., *Indian philosophy*, 2 vol., Londres, 1923 y 1927.

TRIVARGA

Coomaraswamy, Ananda K., *Spiritual authority and temporal power in the indian theory of government*, New Haven, 1942.

[1] Basada en las obras citadas en el texto, pero con algunas adiciones. Más detalles en J. N. Farquhar, *An outline of the religious literature of India*, Oxford, 1920; en C. H. Hamilton, *Buddhism in India, Ceylon, China and Japan: a guide to reading*, Chicago, 1931; y en las bibliografías de los libros citados. [Los agregados entre corchetes pertenecen a la edición española. Se han indicado, en la medida de lo posible, los datos de las ediciones originales cuando el texto se refería solo a la versión inglesa, y también las traducciones accesibles en francés y en español. (*N. del E.*)]

Dutt, Manmatha Nath, traductor, *Kāmandakīya Nītisāra*, Wealth of India Series. Calcuta, 1896.

Shamasastry, R., traductor, *Kauṭilīya Arthaśastra*, Bangalore, 1915; 2ª ed., 1923.

Thomas, Frederick William, editor y traductor, *Brihaspati Sūtra*, Punjab Sanskrit Series, Lahore, 1921.

Coomaraswamy, Ananda K., *The transformation of nature in art*, Cambridge, Mass., 1934.

— *Why exhibit works of art?*, Londres, 1943. [Reeditado con el título *Christian and oriental philosophy of art*, Dover, Nueva York, 1956].

— *Figures of speech or figures of thought*, Londres, 1946.

Daniélou, Alain, *Introduction to the study of musical scales*, Londres, 1943.

Haas, George C. O., traductor, *The Daśarūpa of Dhanamjaya, a treatise on hindu dramaturgy*, Columbia University, Indo-Iranian Series, Nueva York, 1912.

Vātsyā'yana, *Kāmasūtra*, editado (en sánscrito) por Páṇḍit Dārgaprasāda, Bombay, 1891; trad. inglesa, Benares, 1883 (*"printed for the Hindoo Kama Shastra society"*; muy insegura); trad. francesa (derivada de la inglesa), por E. Lamairesse, París, 1891; alemana, por R, Schmidt, con el comentario de Yaśódhara, Leipzig, 1897; 5ª ed., 1915.

Bhattacharya, J. N.; *Hindu castes and sects*, Calcuta, 1896.

Bühler, G., traductor, *The laws of Manu*, Sacred Books of the East, vol. XXV, Oxford, 1886.

— *The sacred laws of the Āryas*, Sacred Books of the East, vol. II y XIV, Oxford, 1897 y 1882.

Coomaraswamy, Ananda K., *The dance of Śiva*, Nueva York, 1918. [Trad. fr., París, 1924.]

— *Religious basis of the forms of indian society*, Nueva York, 1946.

Gandhi, M. K., *The story of my experiments with truth*, Ahmedabad, 1927-29. [Trad. fr.: *Expériences de vérité*, 2ª ed., París, 1958.]

Stevenson, Mrs. S., *The rites of the twice-born*, Oxford, 1920.

— *Without the Pale. The life story of an outcaste*, Calcuta, 1920,

JAINISMO

Bloomfield, Maurice, *The life and stories of the jaina savior Pārçvanātha*, Baltimore, 1919.

Brown, W. Norman, *The story of Kālaka. Texts, history, legends and miniature paintings of the Śvetāmbara jain hagiographical work: the Kālakācārya-kathā*, Washington, 1933.

— *Miniature paintings of the jaina Kalpasūtra, as executed in the early western indian style*, Washington, 1934.

.—.*Manuscript illustrations of the Uttarādhyayana Sūtra*, New Haven, 1941.

Chakravarti, Appāsvāmī, editor y traductor, *Kundākundācārya's Pañcāstikāyasāra*, Sacred Books of the Jainas, Allahabad, 1920.

Faddegon, Barend, traductor, *The Pravacana-sāra of Kundakunda Ācārya*, Jain Literature Society Series, Cambridge, 1935.

Glasenapp, Helmuth von, *Der Jainismus, eine indische Erlösungsreligion*, Berlín, 1925.

Guérinot, Armand Albert, *La religion djaina*, París, 1926.
Jacobi, Hermann, "Jainism", en Hastings, *Encyclopaedia of religion and ethics*, vol. VII, págs. 465-474.
— *Jaina Sūtras*, Sacred Books of the East, vols. XXII y XLV. Oxford, 1884 y 1895.
Jaini, Jagmandar Lal, *Outlines of jainism*, Cambridge, 1916.
— editor y traductor, *Tattvārthādhigama Sûtra*, Sacred Books of the Jainas, Arrah, s. f.
Stevenson, Mrs. S., *The heart of jainism*, Cambridge, 1916.

SĀṄKHYA Y YOGA

Colebrooke, T. T., y Wilson, H. H., editores y traductores, *Sāṅkhya-Kārikā*, Oxford, 1837; Bombay, 1887.
Garbe, Richard, "Sāṅkhya", en Hastings, *Encyclopaedia of religion and ethics*, vol. XI, págs. 189-192.
— *Die Sāṁkhya Philosophie*, Leipzig, 1894.
— *Sāṁkhya und Yoga*, Estrasburgo, 1896.
Keith, Arthur Berriedale, *The Sāṁkhya system*, Nueva York, 1918.
Sinha, Nandalal, texto sánscrito y traducción, *The Sāṁkhya-pravacana-sûtrant*, Sacred Books of the Hindus, vol. XI, Allahabad, 1915.

Daniélou, Alain, *Yoga: the method of re-integration*, Londres, 1949. [Versión francesa: *Yoga, méthode de réintégration*, Paris, 1951.]
Dasgupta, Surendra Nath, *Yoga as philosophy and religion*, Londres, 1924.
— *Yoga philosophy in relation to other systems of indian thought*, Calcuta, 1930.
Garbe, Richard, "Yoga", en Hastings, *Encyclopaedia of religion and ethics*, vol. XII, págs. 831-833.
Woods, James Houghton, traductor, *The Yoga-system of Patañjali*, Harvard Oriental Series, Cambridge, Mass., 1927.

BRAHMANISMO

Bloomfield, Maurice, traductor, *Hymns of the Atharva Veda*, Sacred Books of the East, vol. XLII, Oxford, 1897.
Coomaraswamy, Ananda K., *A new approach to the Vedas. An essay in translation and exegesis*, Londres, 1933.
— *The Ṛg Veda as Land-nāma-bók*, Londres, 1935.
Griffith, R. T. H., traductor, *Ṛgveda, Samaveda, White Yajurveda, Atharvaveda*, Benares, 1895-1907.
Macdonell, A. A., traductor, *Hymns from the Rigveda*, Londres, 1922.
— *Vedic mythology*, Estrasburgo, 1897.
— "Vedic religion", en Hastings, *Encyclopaedia of religion and ethics*, vol. XII, págs. 601-618.
Müller, F. Max, y Oldenberg, H., traductores, *Ṛg Veda hymns*, Sacred Books of the East, vols. XXXII y XLVI, Oxford, 1891 y 1897.

Oldenberg, H., *Die Religion des Veda*, Berlín, 1881.

Whitney, William Dwight, y Lanman, Charles Rockwell, traductores, *Atharva Veda*, Harvard Oriental Series, vols. VII y VIII, Cambridge, Mass., 1905.

Eggeling, J., traductor, *Śatapatha Brāhmaṇa,* Sacred Books of the East, vols. XII, XXVI, XLI, XLIII, XLIV, Oxford, 1882-1900.

Keith, Arthur Berriedale, traductor, *The Rigveda Brāhmaṇas*, Harvard Oriental Series, vol. XXV, Cambridge, Mass., 1920.

Besant, Annie, texto sánscrito y traducción, *The Bhagavad Gītā*, 4ª ed. revisada, Londres, 1912.

Mukerji, D. G., traductor, *The Song of God (Bhagavad Gītā)*, Nueva York, 1931.

Nikhilānanda, Swāmī, traductor, *The Bhagavad Gītā*, Nueva York, 1944.

Deussen, Paul, traductor, *Sechzig Upanishads des Veda*, Leipzig, 1897.

— *Philosophy of the Upanishads*, trad. ingl. por el Rev. A. S. Geden, Edimburgo, 1906.

Hume, Robert Ernest, traductor, *The thirteen principal Upanishads*, Oxford, 1921.

Keith, Arthur Berriedale, *The religion and philosophy of the Veda and Upaniṣads,* Cambridge, Mass., 1925.

Mādhavānanda, Swāmī, texto sánscrito y traducción, *The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, with the commentary of Śaṅkarācārya*, Mayavati, Almora, s. f.

Nikhilānanda, Swāmī, texto sánscrito y traducción, *The Māṇḍukyopaniṣad, with Gauḍapada's Kārikā and Śaṅkara's commentary*, Maisūr, 1936. [Trad. fr., París, 1945.]

— traductor, *The Upanishads*, vol. I (Kaṭha, Īśa, Kena, Múṇḍaka), Nueva York, 1949.

Radhakrishman, S., *The philosophy of the Upanishads,* Londres, 1924.

Sharvānanda, Swāmī, texto sánscrito y traducción, *The Upanishad Series: Īśa, Kena, Kaṭha, Prasna Muṇḍaka, Māṇḍukya, Aitareya, Taittirīya*, Mylapore, Madras, s. f.

Coomaraswamy, Ananda K., *Recollection, Indian and Platonic* y *The One and Only Transmigrant,* New Haven, 1944.

Deussen, Paul [*Das System des Vedānta*, 3ª ed., Leipzig, 1922], trad. ingl.: *The system of the Vedānta*, por C. Johnston, Chicago, 1912.

Garbe, Richard, "Vedānta", en Hastings, *Encyclopaedia of religion and ethics*, vol. XII, págs. 597-598.

Mādhavānanda, Swāmī, texto sánscrito y traducción, *The Vivekacuḍamaṇi of Śaṅkarācārya*, 3ª ed., Mayavati, Almora, 1932. [Trad. fr., París, 1946.]

Nikhilānanda, Swāmī, traductor, *Self-knowledge (The Ātmabodha of Śaṅkara)*, Nueva York, 1946.

— texto sánscrito y traducción, *The Vedāntasāra of Sadānanda*, Mayavati, Almora, 1931.

Nityaswarūpānanda, Swāmī, texto sánscrito y traducción, *Aṣṭavakra Samhitā*, Mayavati, Almora, 1931.

Thibaut, G., traductor, *The Vedānta Sūtra, with Śaṅkara's* commentary, 2 vols., Sacred Books of the East, vol. XXXIV y XXVIII, Oxford, 1890 y 1896.

— *The Vedānta Sūtra, with Rāmānuja's commentary*, Sacred Books of the East, vol. XLVIII, Oxford, 1904.

Vireśwarānanda, Swāmī, texto sánscrito y traducción, *Brahma-sūtras*, Mayavati, Almora, 1936.

BUDISMO

Burlingame, E. E., *Buddhist parables*, New Haven, 1922.
Coomaraswamy, Ananda K., *Yakṣas*, Washington, 1928-1931.
— *Buddha and the gospel of buddhism*, Nueva York, 1916.
— *Hinduism and buddhism*, Nueva York, s. f. [Trad. fr., París, 1949.]
— *Elements of buddhist iconography*, Cambridge, Mass., 1935.
Cowell, E. B., editor y traductor, *The Jātaka, or stories of the Buddha's former births*, 6 vol., Cambrigde, 1895-1907.
Cowell, E. B., Müller, F. Max, y Takakusu, Junjiro, traductores, *Buddhist Mahāyāna Sūtras* (Buddha-cárita de Aśvaghoṣa; Sukhā'vati-vyūha mayor y menor; Vajracchédikā; Prājña-pāramitā Sūtras; Amitāyurdhyāna Sūtra), Sacred Books of the East, vol. XLIX, Oxford, 1894.
Davids, T. W. Rhys, *Buddhism, its history and literature*, Nueva York y Londres, 1896.
— traductor, *Buddhist Suttas*, Sacred Books of the East, vol. XI, Oxford, 1881.
— traductor, *The questions of King Milinda*, Sacred Books of the East, vol. XXXV y XXVI Oxford, 1890 y 1894.
Davids, T. W. y C. A. F. Rhys, traductores, *Dialogues of the Buddha*, Sacred Books of the Buddhists, vol. II, III, IV, Londres, 1899, 1910, 1921.
— traductores, *Buddhist birth stories*, Londres, 1925.
Fausböll, V., traductor, *The Sutta-Nipāta*, Sacred Books of the East, vol. X, parte II, Oxford, 1881.
Hamilton, C. H., *Buddhism in India, Ceylon, China ad Japan; a guide to reading*, Chicago, 1931.
Keith, Arthur Berriedale, *Buddhist philosophy in India and Ceylon*, Oxford, 1923.
Kern, H., *Manual of indian Buddhism*, Estrasburgo, 1896.
— traductor, *The Saddharma Puṇḍarīka, or the Lotus of the True Law*, Sacred Books of the East, vol. XXI, Oxford, 1909.
La Vallée Poussin, Louis de, *The way to Nirvāṇa*, Cambridge, 1917.
— *Bouddhisme*, 3ª ed., París, 1925.
Moore, Justin Hartley, traductor, *Sayings of the Buddha, the Iti-vuttaka*, Nueva York, 1908.
Müller, F., Max, traductor, *The Dhammapada*, Sacred Books of the East, vol. X, parte I, Oxford, 1881.
Speyer, J. S., traductor, *The Jātaka-mālā*, Sacred Books of the Buddhists, vol. I, Londres, 1895.
Stcherbatsky, Th., *The conception of buddhist Nirvāṇa*, Leningrado, 1927.
Thomas, E. J., *The life of Buddha as legend and history*, Nueva York, 1927.
Warren, Henry Clarke, traductor, *Buddhism in translations*, Harvard Oriental Series, vol. III, Cambridge, Mass., 1922.
Woodward, F. L., y Hare, E. M., *The book of the gradual sayings (Anguttara-Nikāya)*, 5 vol., Londres, 1932-1936.

Bhattacharyya, Benoytosh, *The indian buddhist iconography*, Oxford, 1924.
— *An introduction to buddhist esoterism*, Oxford, 1932.
Blyth, R. H., *Zen in english literature and oriental classics*, Tokyo, 1948.

Evans-Wentz, W. Y., traductor, *Tibetan Yoga and secret doctrines,* Londres, 1935. [Trad. fr., París, 1948.]
— traductor, *Tibet's great Yogī, Milarepa, A biography from the Tibetan,* Londres, 1928.
Nanjio, Bunyiu, *A short history of the twelve japanese buddhist sects,* Tokyo, 1886.
Pallis, Marco, *Peaks and Lamas,* Nueva York, 1949. [Trad. esp. *Cumbres y lamas,* Buenos Aires, 1946.]
McGovern, William, *Introduction to Mahāyāna Buddhism,* Londres, 1922.
Pratt, James Bissett, *The pilgrimage of buddhism,* Nueva York, 1928.
Sokei-An, *Cat's Yawn,* First Zen Institute of America, Nueva York, 1947.
Suzuki, Daisetz Teitaro, *Outlines of Mahāyāna buddhism,* Chicago, 1908.
— *Essays on Zen buddhism,* 3 vol., Kyoto y Londres, 1927, 1933, 1934. [Trad. fr., París, 1940 sigs.]
— *Studies in the Lankavatara Sutra,* Londres, 1930.
— *Introduction to Zen buddhism,* Kyoto, 1934, Nueva York, 1949. [Trad. esp., Buenos Aires, 1961.]
— *The Zen doctrine of No-mind,* Londres, 1949, [Trad. fr.: *Le Non-Mental selon la pensée Zen,* ed. Le Cercle du Livre, 1952.]
— *Living by Zen,* Tokyo, 1949
— traductor, *The manual of Zen buddhism,* Kyoto, 1935, Londres, 1950.
Takakusu, Junjiro, *The essentials of buddhist philosophy,* Honolulu, 2ª ed., 1949.
Watts, Alan W., *The spirit of Zen,* The Wisdom of the East Series, Londres, 1936.
— *Zen,* Stanford, California, 1948.

TANTRA E HINDUISMO MODERNO

Avalon, Arthur (seudón. de sir John Woodroffe, en colaboración con otros), *The principles of Tantra,* 2 vol., Londres, 1914-1916.
— traductor, *The Great Liberation (Mahānirvāṇa Tantra),* 2ª edición, Madrás, 1927.
— traductor, *The serpent power (Ṣaṭ-cakra-nirūpaṇa and Pādukāpañcaka),* 3ª ed., revisada, Madrás y Londres, 1931.
Glasenapp, H. von, *Der Hinduismus, Religion und Gesellschaft im heutigen Indien,* Munich, 1922.
Nikhilānanda, Swāmī, traductor, *The gospel of Śrī Rāmakrishna,* Nueva York, 1942.
Rolland, Romain, [*Prophètes de l'Inde nouvelle,* París]; trad. ingl., Nueva York, 1930.
Woodroffe, sir John, *Shakti and Shākta,* 3ª edición, Madrás y Londres, 1929.
— traductor, *The garland of letters (Varnamālā). Studies in the Mantra-Shāstra,* Madrás y Londres, 1922.
Zimmer, Heinrich, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild,* Berlin, 1926.
— *Der Weg zum Selbst; Lehre und Leben des indischen Heiligen Shri Ramana Maharshi aus Tiruvannamalai,* compilado por C. G. Jung, Zurich, 1944.

LOS SEIS SISTEMAS

Cowell, E. B., y Gough, A. E., traductores, *Sarvadarśanasaṅgraha*, 2ª edición, Calcuta, 1894.

Faddegon, Barend, *The Vaiçeṣika System*, Amsterdam, 1918.

Garbe, Richard, "Lokāyata", en Hastings, *Encyclopaedia of religion and ethics*, vol. VIII, pág. 138.

— "Mīmāmsā", ib., vol. VIII, pág. 648.

— "Nyāya", ib., vol. IX, págs. 422-424.

— "Vaiśeṣika", ib., vol. XII, págs. 568-570.

Guénon, René, [*Introduction à l'étude des doctrines hindoues*, 2ª ed. revisada, París, 1932]; trad. ingl., por Marco Pallis, Londres, 1945; [trad. esp. (de la 1ª ed.), Buenos Aires, 1945].

— [*L'homme et son devenir selon le Vedānta*, París, 1925]; trad. ing., *Man and his becoming according to the Vedānta*, por Richard C. Nicholson, Londres, 1945.

— *La métaphysique orientale*, París, 1946.

Keith, Arthur Berriedale, *Indian logic and atomism*, Oxford, 1921.

— *The Karma-Mīmāmsa*, The heritage of India Series, Londres y Calcuta, 1921.

Müller, F. Max, *Six systems of indian philosophy*, Londres, 1899.

ÍNDICE SÁNSCRITO

Este índice registra, en orden alfabético español, todos los términos sánscritos y pāli empleados en el texto y las notas. Se citan todos los lugares, uno o varios, que ayudan a explicar el sentido y los matices de sentido. Cuando el significado varía según la escuela filosófica, se señalan las variantes. Se emplean las abreviaturas siguientes:

Br	Brahmanismo	P	Pāli
Bu	Budismo	SY	Sāṅkhya-Yoga
J	Jainismo	Skr	Sánscrito
M	Mīmāmsā	T	Tantra
N	Nyāya	V	Vaiśeṣika

A

T

U

V

Y

ÍNDICE ANALÍTICO

Las referencias cruzadas, que se dan como ayuda al lector, no indican necesariamente correspondencias exactas. Los títulos de obras aparecen en cursiva y entre comillas. Las referencias a las láminas remiten tanto a las descripciones del índice correspondiente (págs. 531-533) como a las figuras mismas. Este índice ha de completarse con el Índice sánscrito.

INDICE DE LAMINAS

VIb. Ḍahhāk, "el tirano de Babilonia y Arabia", de cuyos hombros nacían serpientes. Detalle de una miniatura iluminada (Persia) de un manuscrito del *Shāhnāmah* de Firdausī, fechado en 1602 d. C. (Cortesía del *Metropolitan Museum of Art,* Nueva York.)

VIc. Héroe desnudo y barbado, con un río fluyendo sobre cada hombro, flanqueado por demonios en forma de leones alados, y con una estrella a cada lado de su cabeza. Sello cilíndrico de hematita, Siria, *ca.* 1450 a. C. (De: Edith Porada, *Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections,* The Bollingen Series, XIV, Nueva York, 1948, vol. I, fig. 979E; reproducido por cortesía de los representantes de la *Pierpont Morgan Library,* Nueva York.)

VII. El *tīrthánkara* jaina Ṛṣabhanātha. Estela en relieve, de mármol alabastrino, procedente del monte Ābū, Rājputána, siglos XI a XIII d. C. Altura de la figura central: 1,10 m. A cada lado, pequeñas figuras arrodilladas, hombre a la derecha, mujer a la izquierda, al parecer donantes; altura de 14 a 19 cm. Detrás de éstos, figuras masculinas y femeninas de pie, de 39 cm de alto; los varones con espantamoscas, la mujer de la derecha con un disco *cakra* y concha, y la de la izquierda con *nāgas* en la mano; probablemente deidades. Por encima hay músicos, adoradores y dos elefantes, así como pequeñas imágenes de pie de los *tīrthánkara* Neminātha, Pārśvanātha y Mahāvīra. También están presentes varias *nā'ginī* y varios *yakṣa.* El pequeño cebú en la base del pedestal indica que el tema principal es Ṛṣabhanātha. (Foto de: Karl With, *Bildwerke Ost- und Südasiens aus der Sammlung Yi Yuan,* Basilea, 1924.)

VIII. El santo jaina Gómmata (también conocido como Bāhubāli, "Fuerte de brazos"), hijo del *tīrthánkara* Ṛṣabhanātha. Coloso monolítico, de 17 m de alto por 3,90 de cintura, en Śrávaṇa Belgoḷa, distrito de Hāsan, Maisūr; *ca.* 983 d. C. (Foto: cortesía del doctor W. Norman Brown.)

IX. El asalto de Māra. Relieve procedente de las ruinas del *stūpa* budista de Amarā'vatī, Āndhra, siglo II

d. C. (Museo de Madrás; foto: *Archaeological Survey of India.*)

X. Gáutama Buddha, procedente de Máthurā. Estilo Gupta, siglo v d. C.[1]

XI. *Máithuna* (*Vīra* y *Śakti*), de la pared exterior del templo de Kālī Devī, en Khajurāho, Bundelkhaṇḍ. Fines del siglo x d. C. (Foto: cortesía de la doctora Stella Kramrisch.)

XII. *Ápsaras* (danzarina celeste) en pose técnica de danza. Relieve en piedra procedente del templo de Trakieu, Campa; arte khmer, siglo viii o ix d. C. (Museo Arqueológico de Tourane.)[1]

[1] Por razones técnicas, estas dos láminas sustituyen a las de la edición original, en la cual la nº X es un Buddha del mismo tipo y escuela, procedente de la colina de Jamālpur y perteneciente al museo de Máthurā, y la nº XII es una *ápsaras* de estilo hindú clásico, procedente de un templo en Palampet, Maisūr. (N. del E.)

ÍNDICE GENERAL

La impresión de este libro fue terminada en el mes de diciembre de 1979 en los talleres gráficos de FA.VA.RO. S.A.I.C. y F. Independencia 3277/81 Buenos Aires